Jürgen Habermas

Textos y contextos

Traducción e introducción de
MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
Texte und Kontexte

1.ª edición: noviembre 1996

ISBN: 84-344-8741-1

Depósito legal: B. 38.958 - 1996

Impreso en España

INTRODUCCIÓN

I. Metafísica y teoría de la sociedad

«Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» es el título de uno de los trabajos de Habermas recogidos en el presente libro. Consiste en respuestas a preguntas y objeciones de un grupo de teólogos. Recurriendo a temas de Habermas y de la izquierda hegeliana en general, los teólogos tratan de uno u otro modo de hacer reversibles las posiciones del hegelianismo de izquierdas respecto a la religión. Habermas se atiene a ellas, a la vez que las reformula. Este trabajo puede ser bien representativo de la unidad del presente libro, que empieza teniendo el aspecto de una recopilación de trabajos dispersos, pero que consiste todo él en una discusión y aclaración de la estructura básica del pensamiento contemporáneo. Esa discusión se efectúa en términos de una reformulación de las tesis del hegelianismo de izquierdas sobre la religión y principalmente sobre la metafísica. Habermas agrupa en cinco partes los trabajos recogidos en él. En las dos primeras se habla de metafísica y postmetafísica. Primero se habla de Husserl, es decir, del más sólido intento contemporáneo de renovar (en el contexto de una radicalización de la filosofía trascendental) la tradición de la metafísica occidental, desde Platón al idealismo alemán pasando por Descartes, el empirismo inglés y Kant. Después se habla de Peirce, esto es, de la novedad que frente a programas como el de Husserl representan las tradiciones contemporáneas de filosofía del lenguaje o de crítica de la moderna filosofía de la conciencia. En la segunda parte se recogen trabajos en los que se discuten las posiciones allende la metafísica y aquende la metafísica que representan respectivamente la obra de Heidegger y la de Wittgenstein; ambas tienen como resultado una «destrucción» de la metafísica. Tras este primer bloque sobre metafísica, sigue un magnífico bloque formado por la tercera parte de libro, en el que se trata del presente y del inmediato

pasado de la crítica neohegeliana de la religión y de la metafísica, o mejor: del presente y del inmediato pasado de la problemática de la crítica que los jóvenes hegelianos habían hecho de la religión y de la metafísica. Naturalmente, ello se le tiene que complicar a Habermas con todo lo dicho sobre Husserl, Peirce, Heidegger y Wittgenstein. Y por último, en las dos partes siguientes —en las partes cuarta y quinta del libro—, se trata de una discusión, planteada en términos históricos, acerca de la naturaleza, estructura y desenvolvimiento del medio que representan las ciencias sociales y la «teoría de la sociedad». Ese es el medio en el que tanto la izquierda hegeliana, y toda la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano, «solidarias con la metafísica en el momento en que ésta se viene abajo», como después las corrientes de pensamiento sociológico dependientes de Weber, trataron de recoger (ya fuese proyectándolas sobre la historia en términos de utopía de la razón, ya fuese descalificándolas simplemente como pura ilusión, y en todo caso liberándolas de su lastre religioso y metafísico) las ilusiones que acerca de sí mismos los hombres habían depositado en la religión y en la metafísica, y las promesas que en el lenguaje de la religión y la metafísica los hombres se habían hecho a sí mismos. La ciencia social que por ambos lados se practica consiste en una ciencia social filosofante, que, por su temática, tiene que incluir una teoría de la razón y que, por tanto, tiene que pretender heredar a la filosofía y tiene que interferir con la filosofía en la pretensión de ésta de ser una teoría de la razón objetiva y subjetiva. Con Lukács y con la Escuela de Francfort la versión de «izquierdas» y la versión de «derechas» de ese tipo de ciencia social vienen a quedar en contacto o a fundirse en una versión predominantemente de izquierdas, que hubo de empezar siempre tratando de digerir a la de derechas. La cuestión de la que en definitiva se trata en esta confrontación de estrategias conceptuales afines y de posiciones teoréticas contrapuestas, es la de si a la aporética de una modernidad en discordia estructural consigo misma habría de hacérsele frente mediante una radicalización y consumación de su propio contenido normativo, y de cuál es la naturaleza de éste, o si ese contenido normativo queda en definitiva barrido precisamente por la aporética a la que él mismo contribuye también a poner en movimiento. Explícita o implícitamente, la *Filosofía del Derecho* de Hegel, y el desarrollo que Marx hace de sus tesis básicas, quedan siempre en el centro de la disputa entre ambas formas de «teoría de la sociedad» y, muy especialmente, de las tensiones internas que caracterizan a la versión de izquierdas. Como es bien sabido, con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno —es decir, cuando en el contexto de la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano se trata de pensar la crisis de civilización de los años treinta y cuarenta del

siglo XX—, la perspectiva de filosofía positiva de la historia de Hegel, Marx y Lukács, en la que este último había tratado aún de disolver a Weber, se vuelve, por así decir, del revés, y la «teoría crítica de la sociedad» pasa a depender de la idea de un «absoluto velado en negro», es decir, de una filosofía de la historia convertida en «teología negativa». A los problemas que todo ello comporta responde básicamente *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Éste entiende su obra como una «segunda recepción de Weber en el espíritu del marxismo occidental». Esta «segunda recepción» se hace en discusión con posiciones dependientes del «extrañamiento» americano que experimentan tras la Segunda Guerra Mundial las tradiciones centroeuropeas de «teoría de la sociedad»; a través de ese rodeo las tradiciones de teoría sociológica anglosajonas, francesas y alemanas quedan en contacto. Recuérdese a este respecto el extraño título de uno de los capítulos de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas: «De Parsons a Marx a través de Weber». En esta «segunda recepción de Weber» en el espíritu de la izquierda hegeliana en general que es *Teoría de la acción comunicativa*, Marx resulta casi irreconocible al ser arrancado del contexto de su conceptuación hegeliana, o de su contexto de teoría hegeliana de la razón, y Weber resulta asimismo casi irreconocible al ser recibido y reformulado en el contexto de una rotunda afirmación de la sustantividad del contenido normativo (completo) de la Ilustración europea, en contra de la básica suposición que Weber expresa, por ejemplo, al final de *La ética protestante*, de que, cuando ese contenido normativo, al cobrar conciencia de sí, queda teoréticamente desprovisto de sus bases religiosas y metafísicas (como sucede típicamente para Weber en la obra de Kant), no tiene más remedio que acabar esfumándose. Lo único que seguiría discurriendo serían sus consecuencias en un cosmos social y cultural al que quedaría vedado el camino de retorno a las fuentes de sentido que le permitieron cuajar. La gavilla de ideas de la «sonrosada Ilustración», es decir, ese entrelazamiento de humanismo científico, ético-jurídico y estético, junto con la proyección utópica que nace de las estructuras de conciencia modernas expresadas en la separación y entrelazamiento de las tres *Críticas* de Kant, habida cuenta de su carácter de secularización o «profanización» de ideas religiosas subyacentes, no representaría ningún fenómeno sustantivo de sentido, sino un fugaz espejismo que sólo podría durar lo que durasen unas raíces religiosas que la Ilustración no tendría más remedio que acabar destruyendo.

Pues bien, sobre el estatuto de esta «teoría de la sociedad» y sobre la necesidad de ella, el lector puede encontrar en las partes cuarta y quinta del presente libro de Habermas el mejor análisis histórico al que puede recurrir. Y como es por lo demás bien sabido, la estrategia

teórica básica, a la que por lo menos desde *Teoría de la acción comunicativa* se ha atenido la obra de Habermas, ha consistido en articular ideas básicas de Marx, suficientemente generalizadas, con la idea de Weber de «paradojas de la racionalización», y ello en términos de una «dialéctica de la Ilustración» que escapase a esa metafísica hegeliana del revés, en la que, a su juicio, quedó nuevamente atrapado el hegelianismo de izquierdas con Horkheimer y Adorno. Digo «nuevamente» porque el hegelianismo de izquierdas, pese a todas las declaraciones contra Hegel, siempre quedó atrapado en la metafísica de Hegel, es decir, en la Metafísica. Frente al planteamiento de filosofía positiva de la historia de Hegel, que Marx comparte a regañadientes y que Lukács viene a reafirmar en los años veinte de este siglo, y frente a la filosofía y aun teología negativas de la historia, en que aquel planteamiento de Hegel se trueca con Horkheimer y Adorno, Habermas, por primera vez dentro de esa tradición, pretende estar operando con un concepto «postmetafísico» de razón y de «razón en la historia», enteramente independiente de Hegel, que le permitiría asimismo hacer frente a esa forma invertida de metafísica que representa la filosofía de la historia subyacente en Weber y en la crítica «burguesa» de la cultura en general, con la que Horkheimer y Adorno vienen a darse en muchos aspectos la mano, en ese intercambio de bagajes intelectuales entre la «derecha» y la «izquierda» que caracteriza a los años veinte y treinta del siglo XX.

II. **Religión, metafísica y conciencia moderna del tiempo**

Y si no nos olvidamos de nuestra propia actualidad, ello pretende hacerlo Habermas en un presente en el que —como el propio Habermas constata con comprensión y tranquilidad, a la vez que con resignación— lo menos que cabe decir de la «conciencia vanguardista» que acompañó siempre a la versión de izquierdas de la ciencia social centroeuropea es que se ha convertido en algo decididamente *demodé*, y en el que, como Habermas asimismo constata —en este caso con una mezcla de perplejidad, incomprensión y desesperación—, una bien nutrida parte de la izquierda intelectual nacida en los años sesenta hace ya tiempo que se pasó de Marcuse o del marxismo heideggeriano de Marcuse directamente a Heidegger, claudicando así ante la crítica «burguesa» de la cultura, sin pretender ya digerirla en una «dialéctica de la Ilustración». Habermas pretende, pues, mantener en pie las posiciones de la izquierda hegeliana en un momento en el que nuestra propia experiencia histórica parece haber impuesto, pese a la presen-

cia de la obra de Habermas, una tan radical y definitiva «secularización» de la herencia «teológica» y metafísica de la izquierda hegeliana (esto es, de la idea neohegeliana de vaciamiento de la religión por la metafísica y de ésta por una utopía racional), que el bagaje intelectual de esa izquierda habría quedado simplemente disuelto. Parece que habríamos de olvidarnos de la propia idea de «la modernidad como un proyecto inacabado», es decir, de que a los problemas del presente sólo se les pudiera hacer frente mediante proyecciones utópicas asentadas sobre un mantenimiento, reformulación y radicalización de los propios supuestos normativos del mundo moderno, ante la evidencia de la propia fatalidad de esa idea, ante la evidencia de que esos supuestos, en su forma radicalizada, no serían ya capaces de sostenerse por sí solos, una vez disipada la metafísica que los sostuvo, y ante la evidencia de que, por más vueltas que se les dé, hace ya tiempo que no han dejado tras de sí otra cosa que «postmodernidad», es decir, consecuencias cuyas premisas están muertas, cosa que no se ve por qué incondicionalmente habría que deplorar. Los asuntos relativos a redención o a salvación, o a redención y salvación, libres ya de su amalgama con lo política y socialmente factible, volverían a ser competencia de una religión que retornaría así a sus propios términos (aunque razonablemente reducida al ámbito de la existencia privada), sin verse transmutada a través de la metafísica de Hegel en utopía histórica, y sin necesidad ya de impulsar la radicalización y realización de unos supuestos, que naciendo (en parte) de ella, resultaron en una negación de ella. Pues sólo así podría la religión servir de contrapeso a los anticipados sinsabores anejos a la ruina del sentido que representan las contingencias últimas de la existencia. Éste es sin duda el ambiente intelectual en el que Habermas viene construyendo un marco de efectivo análisis histórico, sociológico y de actualidad, que en la tradición de «teoría crítica» parecía perdido desde las grandes obras que se proyectan en torno a la crisis de civilización de los años treinta del siglo XX. Y en su base Habermas pone la mencionada teoría «postmetafísica» de la racionalidad.

En el discurso pronunciado en noviembre de 1986 en las Cortes españolas, Habermas se expresaba así:

> El espíritu de la época moderna recibe impulsos de dos movimientos de pensamiento contrarios, pero dependientes el uno del otro y compenetrados entre sí: el espíritu de la época se enciende en la colisión del pensamiento histórico con el pensamiento utópico. A primera vista estas dos formas de pensamiento parecen excluirse mutuamente. El pensamiento histórico, cargado y saturado de experiencia, parece llamado a criticar los proyectos utópicos; y el desbordante pensamiento utópico parece tener la función de alumbrar espacios de posibilidad que apun-

> tan más allá de las continuidades históricas en las que irrumpe quebrándolas. Pero, en realidad, la conciencia moderna del tiempo abre un horizonte en el que el pensamiento histórico se funde con el utópico. Esta inmigración de las energías utópicas a la conciencia histórica caracteriza al espíritu de la época moderna, caracteriza a la mentalidad que desde los días de la Revolución Francesa ha venido configurando el espacio público político de los pueblos modernos. Así, al menos, parecía hasta ayer. Pero hoy parece como si las energías utópicas se hubieran consumido, como si hubieran abandonado el pensamiento histórico. El horizonte utópico se ha contraído y tanto el espíritu de la época como la política han sufrido una transformación radical. El futuro parece cargado negativamente; en el umbral del siglo XXI se dibuja el panorama aterrador de unos riesgos que, a nivel mundial, afectan a los propios intereses generales de la vida... En la escena intelectual se difunde la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no es solamente signo de un pesimismo cultural transitorio, sino que podría ser signo de un cambio en la conciencia moderna del tiempo. Quizá se esté disolviendo otra vez aquella amalgama de pensamiento histórico y pensamiento utópico; quizá se esté transformando la estructura del espíritu de la época moderna y la composición de la política. Tal vez la conciencia histórica se esté descargando otra vez de las energías utópicas: lo mismo que a fines del siglo XVIII, con la secularización de las utopías, las esperanzas puestas en el más allá emigraron hacia el más acá, así también hoy, dos siglos después, las expectativas utópicas pierden su carácter secular y toman otra vez forma religiosa... Yo no considero fundada esta tesis, según la cual a lo que estamos asistiendo es a la irrupción de una época postmoderna. Lo que está cambiando no es la estructura del espíritu de la época, no es el modo de discusión acerca de las posibilidades de vida en el futuro; no es que las energías utópicas se estén descargando de la conciencia histórica. A lo que estamos asistiendo es más bien al fin de una determinada utopía, al de la utopía que antaño cristalizó en torno a la «sociedad del trabajo».

Y ello tanto en su mesiánica versión revolucionaria como en su versión socialdemócrata. Pero en lo que sigue nuestro tema no va a ser esto último, sino una cuestión subyacente en ello: la de los supuestos de esta descripción que en conceptos del hegelianismo de izquierdas hace Habermas de la conciencia moderna del tiempo.

Conforme a esa descripción, la conciencia moderna del tiempo se entiende a sí misma y entiende también su presente como un recogerse desde el pasado con vistas a un futuro, es decir, desde la posibilidad de un futuro, que se presenta como receptor de la secularización de las promesas que la religión puso en el más allá y que la metafísica, tras vaciar a la religión, siguió sustrayendo a la historia y congelando en eternidad, pese a la filosofía de la historia de Hegel. En ese futuro, tanto el pasado como el presente se trascienden verdadera-

mente a sí mismos, pese a tener que consistir siempre también en una resignada aceptación de su propia finitud. Por tanto, discutir sobre la composición de la conciencia moderna del tiempo es discutir de religión, metafísica e historia, pues es discutir acerca de en qué pueda consistir esa «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en la base de cuyo concepto está lo que Habermas llama una teoría «postmetafísica» de la razón. Habermas llama «postmetafísica» a una razón que, siendo la razón utópica moderna, se sabe en serio histórica y sabe tomar en serio la historia. Pero con esto no se ha dicho aún nada.

III. Trascendencia y metafísica. El «argumento ontológico»

Comentando a Hegel y señalando con sorna a la izquierda hegeliana, Heidegger dice en una ocasión que hay quienes piensan poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos el «misterio de la Santísima Trinidad». Bromas aparte, lo que sí pensó la izquierda hegeliana fue poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos la metafísica entera de Hegel. Heidegger explica cómo ello no es posible. Naturalmente, sus explicaciones hacen referencia a cómo el pensamiento de Hegel es un pensamiento del absoluto y, una vez que el absoluto entra en danza, el pensamiento del absoluto (genitivo objetivo), es decir, el pensamiento que versa sobre lo absoluto, no puede sino ser pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo), es decir, pensamiento que pertenece al absoluto, esto es, pensamiento en que el absoluto consiste. Y entonces, cualquiera que sea el fragmento de Hegel que se tome, expresado además como estará en el «lenguaje de los dioses», es decir, en un lenguaje articulado en forma de «proposiciones especulativas», resultará que ese fragmento no podrá ser sino una estación del autoengendramiento del absoluto y del retorno a sí de ese absoluto autoengendrado, en que la vida (por tanto «trinitaria») del absoluto consiste.

El lector habrá advertido que lo que he dicho en último lugar no es admisible. No lo es, porque al hablar de lo absoluto estoy hablando de algo que dice relación a mi hablar de él y que, por tanto, es relativo a ese mi hablar de él, y así, pese a pretenderlo, no estaba yo hablando de ningún absoluto, sino de algo relativo. Para pensar lo absoluto, si es que ello es posible, se requiere, como exigía Fichte, un pensamiento mucho más «enérgico». Se trata de un pensamiento que piense como perteneciente a su objeto (el absoluto) tanto a sí mismo como el propio punto de vista que el pensamiento adopta y que in-

cluso piense como perteneciente al absoluto el punto de vista desde el que el pensamiento se pensó a sí mismo y a su punto de vista como pertenecientes a lo absoluto. Con lo cual resulta que pensamiento y contenido del pensamiento se le acaban mostrando al pensador como el movimiento de la «cosa» misma sobre la que el pensamiento versa, y su diferencia respecto de la «cosa» como una diferencia de la «cosa» respecto de sí misma. Una importante consecuencia de ello es que, si ello es así, representaría una arrogancia por parte del pensador (puro empecinamiento en la ya disuelta perspectiva de su propia finitud) el pretender estar desarrollando no más que posiciones falibilistas. No cabe ningún tipo de falibilismo cuando se trata del pensamiento de lo eterno (de nuevo genitivo objetivo y subjetivo), es decir, cuando se trata del pensamiento de lo eterno protagonizado por lo eterno. Esto es así tanto en Fichte como en Hegel, como también en Marx en tanto herencia de Hegel.

Así apercibidos, consideremos el «argumento ontológico» de San Anselmo, con el que éste prueba «que verdaderamente hay Dios», y que Hegel pone casi en el propio umbral de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

> Creemos —escribe San Anselmo en el *Proslogion*, dirigiéndose a la divinidad— que eres algo, más grande que lo cual nada puede concebirse. ¿O es que no hay tal cosa, pues que dijo el necio en su corazón: No hay Dios? Pero seguro que ese mismo necio cuando oye esto mismo que digo, a saber, «aquello más grande que lo cual nada puede concebirse», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su intelecto, aun cuando no entienda que ello existe. Pues una cosa es que la cosa esté en el intelecto y otra distinta que la cosa exista... Ahora bien, aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, no puede estar sólo en el entendimiento. Pues si estuviera solamente en el entendimiento (*in intellectu*), cabría pensarlo como estando también en la realidad (*et in re*), lo cual sería bastante más que estar sólo en el intelecto. Resultando entonces que si aquello más grande que lo cual nada puede concebirse está sólo en el intelecto, no sería lo más grande que puede concebirse, sino que cabría concebir algo más grande aún, a saber, aquello que siendo algo más grande que lo cual nada puede concebirse, no sólo exista en el entendimiento sino también en la realidad (*in intellectu et in re*).

Y mientras estemos convencidos de que la existencia, cual una última perfección, presta un último grado de grandeza a aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, de nada vale que objetemos a San Anselmo que ese *esse et in re* (existir también en la realidad) sería en definitiva un *esse in re* solamente pensado, pues estaríamos otra vez en aquel mismo punto, en el que de nuevo San Anselmo nos dejaría convictos de inconsistencia, hasta que no acabásemos admitien-

do que aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, para ser en efecto aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, aparte de en el entendimiento, tiene que existir también fuera del entendimiento, es decir, en la realidad, pero no sólo pensada, sino en la realidad «fuera del entendimiento», es decir, en la realidad-realidad. Como decía Hamann aludiendo al mito de la virgen madre, en el «argumento ontológico» la razón se comporta como una virgen inmaculada que, sin necesidad de comercio fecundador con el mundo, engendra a la divinidad desde la propia divinidad.

Para San Anselmo, lo obtenido por iluminación intelectual se convierte en predicado de algo obtenido por otra vía, por vía de «revelación» religiosa:

> Existe, pues, algo más grande que lo cual nada puede concebirse, hasta el punto de que ni siquiera puede ser pensado como no existente. Y esto eres tú, Señor Dios nuestro. Pues eres y existes tan de verdad, Señor Dios mío, que ni siquiera se te puede pensar como no siendo. Y con razón, pues si alguna mente pudiera pensar algo más grande y mejor que tú, la creatura se situaría sobre el creador y juzgaría sobre el creador, lo cual es bien absurdo. Y por cierto, todo lo demás excepto tú solo, puede ser pensado como no existiendo... ¿Qué eres, Dios mío, pues que más grande que tú nada puede concebirse?, ¿qué eres sino aquello que siendo lo más grande de todo y lo único que existe por sí mismo, hiciste todo lo demás de la nada?... Gracias te sean dadas, porque lo que antes creía por donación tuya, lo entiendo de suerte que, si no quisiera creer que existes, ni siquiera podría entender que no existes.

IV. **De nuevo sobre trascendencia y metafísica**

De nuevo vuelve a quedar clara la arrogancia que representaría una posición falibilista. Esa posición es la que el sabio comparte sólo un instante con el necio en virtud de ese estrato último de humana estulticia. Pero no es ése el aspecto que yo quisiera señalar, ni tampoco el del intenso color que cobra el desteñido absoluto de la iluminación intelectual cuando queda convertido en predicado del Dios de la revelación religiosa (cuando «entendemos que eres como creemos y que eres aquello que creemos»). Antes lo que quiero subrayar es que en esta visión indiscerniblemente religiosa y metafísica de las cosas nuestra capacidad de referirnos al mundo en conjunto, es decir, esa nuestra capacidad de borrar al mundo todo («todo lo demás, excepto tú solo, puede pensarse como no siendo»), es decir, ese nuestro quedar por encima de todo lo que hay y poder juzgar sobre ello («pero, ¿qué eres sino aquello que siendo lo más grande de todo y lo único que existe

por sí mismo, hiciste todo lo demás de la nada?») preguntándonos por la razón de todo, desde la de lo más próximo y trivial, hasta la razón última del propio mundo en conjunto, es decir, esa nuestra trascendencia o posición mundana-extramundana, y, por tanto, ese nuestro quedar también por encima de nosotros mismos que es donde radica la posibilidad de juzgar y decidir sobre nosotros mismos en que nuestra libertad estriba y consiste, y en definitiva: la clase de ente que somos, va de la mano de ese poder hacérsenos (y de ese hacérsenos) presente en nuestro pensamiento lo absoluto como necesariamente siendo, es decir, va de la mano de esa nuestra memoria o anamnesis de lo necesario y eterno, esto es, va de la mano de nuestra anamnesis de lo que ya no pertenece al orden del también poder no ser. Y ello es así desde Platón hasta Hegel, pasando por las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, por Leibniz y en parte también por Kant, pese a la desarticulación que, por su lado especulativo, experimenta en Kant esa estructura de pensamiento, que no es sino la estructura básica de lo que llamamos «metafísica».

Para el pensamiento moderno —es decir, sobre suelo ya cartesiano—, esta idea queda insuperablemente expresada en uno de los últimos tratados de Leibniz:

> Los verdaderos razonamientos dependen de verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica, las de los números, las de la geometría, que establecen conexiones indubitables entre las ideas y hacen seguirse de ellas consecuencias que no pueden no seguirse. Los animales en los que estas consecuencias no se dan a conocer, los llamamos bestias; pero aquellos que conocen estas verdades necesarias son propiamente los que se llaman animales racionales, y sus almas son llamadas espíritus. Estas almas son capaces de hacer actos reflexivos y de considerar lo que llamamos «yo», sustancia, mónada, alma, espíritu; en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales. Esto es lo que nos vuelve susceptibles de ciencia y de conocimientos demostrativos...

Ahora bien, todos estos elementos estructurales de nuestra reflexividad, esto es, de nuestro tener mundo, esto es, de nuestro poder relacionarnos con las cosas como tales y con nosotros mismos como tales, todos los cuales pertenecen al orden de las conexiones necesarias entre ideas, no pueden exhibir en suma otra necesidad que una necesidad condicionada, como es, por ejemplo, la del principio de identidad «Si A, entonces A = A», lo cual no tiene por qué ser así de no haber A, al igual que si supongo la existencia del objeto ideal «triángulo», no tengo más remedio que asentir al juicio de que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, cosa a la que no tengo que asentir si borro la mencionada suposición de existencia. De ahí que

hasta aquí hayamos hablado como simples físicos; ahora es menester elevarse a la metafísica, sirviéndonos del gran principio poco empleado comúnmente que dice que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada se hace sin que sea posible a quien conozca suficientemente las cosas dar una razón para determinar por qué fue ello así y no de otra manera. Planteado este principio, lo primero que uno tiene derecho a preguntar es: ¿por qué hay ente más bien que nada? Porque la nada es más fácil y simple que cualquier cosa. Además, suponiendo que las cosas deban existir, hay que dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo.

Pero este momento en que la cuestión central de la metafísica (precisamente como ingrediente básico de la estructura de nuestra propia reflexividad, de la estructura de la clase de ente que somos) restalla en toda su enigmaticidad, se convierte en Leibniz en no más que un instante, porque inmediatamente esa cuestión queda casi tautológicamente resuelta con base en los propios supuestos que la posibilitan: el principio de razón suficiente queda puesto en una relación conceptualmente necesaria con la idea de perfección, y ésta con la de una omnitud de perfección y, por tanto, el ámbito en que se plantea cuestión tan radical guarda relación precisamente con nuestro tener que ver con el ámbito de lo incondicionado, lo necesario y lo eterno, es decir, con el ámbito de aquello que, por tener la razón de su existencia en sí mismo, se convierte en razón de todo lo demás y, por tanto, también en base objetiva de nuestra razón, a la vez que en clave última de su ejercicio subjetivo (a fuer de supuesto último, que ya no necesita descansar en ningún otro supuesto). Por el mismo hecho de ser como racionales, a la estructura misma de nuestra razón pertenece la referencia interna a aquello que en las dogmáticas religiosas y en las distintas versiones de la metafísica no hace sino volverse explícito. Nuestra reflexividad no es posible sin poner, siquiera implícitamente, la existencia de algo que queda allende todo y que, por ser la omnitud de realidad que es, tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, que se convierte en fundamento y razón última de todo. La reflexividad del hombre, la cual no es sin la posibilidad de borrar todo y preguntarse por el origen de todo, atestigua en esa su propia estructura su doble pertenencia a este mundo y al mundo de lo eterno, pues es en el último instante de su borrar todo cuando da con la imborrabilidad de lo incondicionado y eterno, que se le muestra como base última de su posibilidad de borrar todo, es decir, del principio y fin de la inquisición. El hombre, a la vez que cuerpo mortal, tiene también «alma» que participa de la propia vida de Dios, han venido a decir siempre la grandes religiones universales y la metafísica occidental.

V. Existencia y facticidad, o Kant y el abismo

Y sin embargo, a nosotros todo lo relacionado con el «argumento ontológico» nos resulta difícil de entender, se nos antoja casi pura ficción, porque no sólo la tradición de filosofía analítica del lenguaje (redescubriendo ideas básicas de Kant) nos ha ilustrado (parece que irreversiblemente) acerca de que la «existencia» no es un predicado (en contra de que se supone en el «argumento ontológico»), sino porque asimismo toda nuestra propia experiencia histórica y también cultural, tanto por el lado de los escepticismos como por el de los materialismos, como por el de los existencialismos, han venido a subrayarnos la impenetrable facticidad, contingencia e historicidad de la existencia, que se comportan como un abismo en el que una razón ya bien restringida en su alcance puede fácilmente convertirse en una sima para sí misma. En la *Crítica de la razón pura*, tras mostrar cómo todos los argumentos ideados para demostrar la existencia de Dios acaban reduciéndose en definitiva al «argumento ontológico», tras mostrar que la metafísica occidental —a la que, según Kant, habría que calificar de «ontoteología»— tuvo siempre por base lo que en el «argumento ontológico» no hace sino volverse explícito, y tras hacer añicos el supuesto básico del argumento ontológico, es decir, tras hacer añicos la idea de una resolubilidad de la facticidad de la existencia en inteligibilidad conceptual, Kant escribe lo que parece una anticipada respuesta a la rehabilitación del «argumento ontológico» por parte de Hegel:

> La incondicionada necesidad de que tan urgente e imprescindiblemente hemos menester a fin de convertirla en portador y sostenedor último de todas las cosas, es lo que constituye el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por más escalofrío que nos cause la pintura que de ella Haller nos hace, está bien lejos de provocar en el ánimo esa misma impresión de vértigo; pues la eternidad no hace sino medir la duración de las cosas, pero no las sostiene. Uno ni puede quitarse de la cabeza ni tampoco puede soportar la idea de que un Ser que nos representásemos como el más grande de todos los posibles, como aquel más grande que el cual nada puede concebirse, se dijese a sí mismo: soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada, salvo aquello que debe su ser simplemente a mi voluntad; pero entonces, ¿de dónde vengo yo? Todo se hunde aquí bajo nuestros pies, y tanto lo más grande que pueda concebirse como lo más pequeño, flotan sin apoyo ante una razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer sin ningún esfuerzo tanto lo uno como lo otro (*KrV* A 613).

El «yo pienso» queda entonces desprovisto del centro que le asignaran Descartes y Leibniz, y en vez de tener como centro una omnitud de realidad que, en razón de ello, tuviese en sí misma la razón de

su existencia, ve abrirse en su propio seno el abismo al que se refiere Kant. El capítulo de la *KrV* titulado «El ideal de la razón pura» es un primer intento de asomarse a esa sima. Al «yo pienso» se le conserva completa la estructura metafísica de lo que más arriba hemos llamado su trascendencia, pero vaciada de cualquier referente o, como dice Kant, vaciada de toda «realidad objetiva», con lo cual queda convertido en una especie de sostenedor de todo pero él mismo insostenido. Ante ese «yo pienso» (que, al igual que ese Absoluto perplejo de sí que nos describe Kant, lo es todo y sostiene todo, pero que no sabe de dónde viene él, convirtiéndose así para sí mismo en un enigma al que da vértigo y aun espanto asomarse), Kant, con la implacable e inmisericorde ingenuidad, honestidad y modestia que le caracterizan, se limita a expresar su perplejidad en un impresionante texto de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, B 422 ss.). Yo entiendo esta situación como la primera expresión de perplejidad en el pensamiento moderno ante lo que más tarde Heidegger llamaría la (impenetrable) facticidad de la existencia. Barruntos de ello sólo los había habido en la conceptuación aristotélica sobre el individuo.

VI. **Metafísica y facticidad**

En la «deducción de la facticidad» —es decir, en el intento de disolverla genéticamente en inteligibilidad y ello en el nivel en que Kant había dejado el problema— fue en lo que se centró (y fracasó) el pensamiento de Fichte en las sucesivas «versiones» de la «Doctrina de la ciencia», que así hubieron de quedar inéditas. Hegel (cfr. *Enciclopedia*, §§ 40 ss.), en contra de Kant, dio, sin embargo, el problema por resuelto en el sentido de una rehabilitación del «argumento ontológico», en el que del concepto mismo de una «omnitud de realidad» se hace dimanar su existencia. Conviene señalar cómo plantea ello Hegel, aunque hayamos de limitarnos a hacerlo de forma bien sucinta, y sólo en orden a aclarar la perspectiva en que se mueve el hegelianismo de izquierdas y, por tanto, la perspectiva que supone el tratamiento que de estas cuestiones hace Habermas en el presente libro. Y para entender el planteamiento de Hegel hemos de tener presente que con Hegel nos movemos en el terreno abierto por Descartes y Kant, es decir, en el terreno de un pensamiento pensante que, cartesiana y kantianamente, se ha descubierto a sí mismo como posibilitante de lo pensado como tal, es decir, del hacerse presente lo pensado. Precisamente por ello, a la hora de hablar de lo absoluto, hemos de tener más en cuenta que nunca aquella exigencia de Fichte más arriba mencionada de un pensamiento «enérgico».

Recordemos la lógica con que San Anselmo nos empujaba a atribuir a aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, no sólo una existencia en el pensamiento, sino también en la realidad (*et in re*), esto es, fuera del pensamiento. Llama la atención que haya de quedar fuera del pensamiento algo que en realidad no tiene otro contenido que pensamiento («aquello más grande que lo cual nada puede pensarse»), pero no se trata aquí de eso. De lo que se trata es de que, si el absoluto es puesto fuera del pensamiento, se sigue que entonces el pensamiento se convierte correlativamente y a su vez en el «fuera» del absoluto. Y si no olvidamos la exigencia de «pensamiento enérgico», ese «fuera» del absoluto (genitivo objetivo) es un «fuera» del absoluto (genitivo subjetivo), es decir, perteneciente al absoluto, pues si no, el absoluto se volvería relativo, es decir, el dejar fuera del absoluto el «fuera» del absoluto convertiría de inmediato a lo absoluto en relativo. 1) Por tanto, una primera conclusión que se nos impone es la de que el pensamiento del absoluto (genitivo objetivo) es pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo) en el que el absoluto como fuera de sí —es decir, como saliendo de sí— se manifiesta y revela como absoluto: pues (que se sepa) en ninguna otra parte sino en el «fuera» de él que representa el pensamiento se revela (se aparece, o se es) a sí mismo el absoluto «como» absoluto. 2) Una segunda conclusión es ésa misma pero expresada en otros términos, a saber: el fuera del absoluto, que empieza mostrándose como lo radicalmente otro del pensamiento, como aquel *et in re* del «argumento ontológico», resulta que no es sino el fuera de un absoluto que, como tal absoluto, acaba revelándose en el pensamiento del absoluto (en el del lector «enérgico» que sigue el «argumento ontológico») como no consistiendo en otra cosa que en pensamiento. Podemos, pues, decir que el *et in re*, la naturaleza, la «sustancia», revélanse al cabo como «sujeto» en ese supremo esfuerzo de retorno del pensamiento a sí mismo, en el que el absoluto, al no consistir en otra cosa que en pensamiento, consiste a su vez. 3) Y antes que el lector, al igual que Husserl cuando leía textos de Fichte y Hegel, pronuncie su «¡Ya basta!», permítame que le añada que esa conclusión puede leerse aún de otro modo, a saber: el absoluto no existe sólo en el pensamiento, sino *et in re*, es decir, es también fuera del pensamiento, el cual pensamiento no es a su vez sino el «fuera» del absoluto, el cual «fuera» del absoluto pertenece al absoluto, el cual absoluto, que no tiene otro contenido que pensamiento, no puede existir «como» absoluto sino en el «fuera» del pensamiento, el cual pensamiento no puede a su vez existir sino poniéndose a sí como pensado fuera de sí como pensante. Por tanto, el pensamiento, que es en el absoluto donde halla su razón última de ser, es decir, que es en el absoluto donde halla su tope último o su colmo

como pensamiento, es decir, que es como pensamiento del absoluto como se consuma o cierra a sí mismo o halla la clave de sí como pensamiento, el pensamiento, digo, precisamente en ese su colmo de reflexividad, no es sino «la existencia del absoluto», como podemos leer casi en cada página de Fichte o Hegel.

Por supuesto, esto es lo que también había afirmado Aristóteles con su idea del *theós* como pensamiento de pensamiento, sólo que en Fichte y Hegel el «fuera» del *theós*, desde el que Aristóteles habla, se convierte cartesianamente y kantianamente en «fuera» perteneciente al *theós*, ya que éste no sería el *theós* si dejara fuera de sí ese «fuera», sólo en el cual es el *theós* «como» *theós*, pues al pertenecer al *theós* ese «fuera» en que está el filósofo, es precisamente en ese «fuera» donde el *theós* es lo que es, es decir, supremo pensamiento «de» pensamiento. 4) Con ello casi hemos dado la vuelta al argumento de san Anselmo afirmando que el absoluto no tiene sino una existencia pensada, a condición de que lo formulemos así: el absoluto no tiene sino una existencia pensada en el pensamiento del absoluto, lo cual no es sino decir que es en la exterioridad respecto a sí en que el absoluto se pone, sólo en la cual puede ser «como» absoluto, en donde radica la existencia del absoluto. Pero como ese ejercicio supremo de reflexividad del pensamiento en que la existencia del absoluto consiste no hace sino revelar la esencia de todo pensamiento, es decir, no hace sino revelar la esencia y estructura de la reflexividad que nos caracteriza, es decir, la de una infinita distancia (trascendencia) de nosotros respecto de nosotros mismos que ya está de antemano salvada, pues en ella consistimos, resulta que todo pensamiento no es sino el fuera de sí de un absoluto que se ignora y que sólo acaba sabiéndose como absoluto poniéndose a la suprema distancia de sí que representa la autoobjetivación filosófica, sólo en la cual, como digo, es el absoluto «como absoluto». 5) Y, por último, ahora puede entender bien el lector el sencillo punto en el que cada vez con más insistencia y «energía» venía a quebrarse la especulación de Fichte (y lo que, a su juicio, pasaba por alto Hegel): si todo ello era así, la existencia del absoluto quedaba vinculada a la fáctica y contingente voluntad del filósofo idealista de ponerse a filosofar. Y habiendo de entenderse la voluntad o noluntad de pensamiento del absoluto (genitivo objetivo) como voluntad o noluntad de pensamiento del absoluto (genitivo subjetivo), el absoluto mismo optaba por existir «como» absoluto o por no existir «como» absoluto. Con lo cual, era ahora la libertad quien señalizaba de nuevo el «abismo» de la facticidad, que, tal como más arriba hemos visto expresarse a Kant, se abre dentro del propio absoluto en cuanto la facticidad se nos introduce en él. En este caso el absoluto se preguntaría a sí mismo algo así como: «soy todo, nada hay fuera de mí, no puedo

serme sino como absoluto, pero, ¿de dónde viene mi decisión de serme como absoluto y, por tanto, de ser absoluto?». En cierto modo sobre ello versa ya el opúsculo *Sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, y a ello apuntaba ya la abisal mística cabalística de la «contracción de Dios», de la decisión de éste de dejar de ser absoluto. Cuando Fichte da (cada vez con más finura, complejidad e insistencia) con este tipo de problemas, todo él suena a Heidegger, pues empiezan a resonar los temas básicos de éste. La metafísica del idealismo alemán queda quebrada en el interior del propio idealismo alemán, sin necesidad de esperar a la izquierda hegeliana.

VII. **Hegel y la izquierda hegeliana**

La izquierda hegeliana acompaña a Hegel en una primera consecuencia obvia y opera a partir de ella. Si el pensamiento es la existencia del absoluto, debiendo entenderse ésta en el sentido de manifestación o revelación de lo absoluto, que pertenece al absoluto mismo, resulta entonces que, por desteñido que resulte el absoluto de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* frente al intenso y vivo color que suele cobrar el absoluto de las religiones, este último queda definitivamente por debajo del filosófico (como por primera vez había sucedido en Grecia) a título de representación, figura o mito, que, si no han sido reducidos ya a concepto, como el propio Hegel pretendía, esperan ser reducidos a concepto, pues no puede haber «revelación» superior a la filosófica, es decir, a aquella en que consiste el propio concepto del objeto (de nuevo genitivo objetivo y subjetivo). El trato con el mito no puede consistir sino en el esfuerzo por arrancar de él el concepto. Esta posición se conserva intacta desde B. Bauer, E. Bauer, L. Feuerbach y K. Marx hasta Habermas, pasando por Horkheimer y Adorno. Surge, ciertamente, en W. Benjamin y en los primeros francforteses el desasosiego ante la cuestión de si el descrédito que en la modernidad madura experimenta la religión por parte del pensamiento, no podría conducir a un borrarse la religión, antes de poder ser reducidas a concepto las múltiples claves sobre sí mismos, que, sin pensamiento, han puesto los hombres en las creaciones que las religiones y sobre todo las grandes religiones universales representan, las claves de su trascendencia respecto del mundo. Esta trascendencia queda perfectamente subrayada en L. Feuerbach: la idea religiosa de que «el mundo ha sido creado de la nada representa la no-divinidad, la inesencialidad o la nihilidad del mundo. La nada de la que fue creada el mundo representa su propia nada»; en cambio, sobre el hombre vale la tesis enteramente hegeliana de que «la conciencia del ser infinito no

es otra cosa que la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su ser, o dicho de otro modo: en el ser infinito, en el objeto de la religión, no hace sino convertirse en objeto para el hombre el propio ser infinito de éste», tesis que sólo resulta inteligible si entendemos el pensamiento como la existencia de lo infinito y absoluto. Y entonces resulta que «el hombre es el Dios del cristianismo. La antropología, el misterio de la teología cristiana». Si en lugar de «antropología» el lector pone aquí «ciencia social e histórica», se encontrará con la problemática de las complejas relaciones de la izquierda hegeliana con la religión, la teología y la Metafísica, y ello desde Feuerbach y Marx hasta Horkheimer y Adorno, pasando por Lukács. El tema básico de crítica a Hegel vino a ser siempre que el «filósofo», al tener que reducir en definitiva la historia a eternidad, tenía que dejar tras de sí, considerándola momento del movimiento del absoluto, una realidad en definitiva «irreconciliada», la cual se olvidaba además así de la promesa de razón oculta en esa su transfiguración metafísica, la cual transfiguración no hacía sino ocultar esa problemática de fondo. El «metafísico», pese a haber descubierto grandiosamente las claves del desenvolvimiento histórico de las sociedades modernas, no podía tomarse finalmente en serio el peso y gravedad de esa historia. Esa crítica a la metafísica de Hegel se llevó siempre a cabo desde la perspectiva y en la conceptuación del propio Hegel. Y era de ello de lo que se burlaba Heidegger al sugerir que hacer eso era suponer toda la metafísica de Hegel, es decir, la Metafísica, cuyo quebramiento se postulaba. A esa problemática es a la que trata de responder Habermas, con una de las rupturas más profundas que se han producido en esa tradición, es decir, con una ruptura mediante la que los conceptos acuñados por Hegel y la izquierda hegeliana quedan reformulados y asentados sobre otras bases.

VIII. **Habermas y la izquierda hegeliana**

Como es bien sabido, Habermas se presenta en *Teoría de la acción comunicativa* dando por imposible la mencionada situación. A la reformulación que Habermas efectúa del esquema conceptual de análisis de la modernidad social, que proyectó Hegel y con el que siguió operando Marx, y a su revisión de la recepción que de Weber había tenido lugar en tal contexto, Habermas le da por base una teoría de la «razón comunicativa»; por tanto, una teoría de la razón, que, como tal, no tiene más remedio que ser también una teoría de lo que más arriba hemos llamado nuestra «trascendencia». En la expresión «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» la segunda

parte de ella significa una contraposición con la teología, incluso con la «teología negativa» de Adorno, que Habermas articula en términos de una reformulación de las posiciones del hegelianismo de izquierdas respecto de la religión. Pero esa contraposición con la teología se basa, obviamente, en un ajuste de cuentas a fondo con la tradición metafísica, pues de una inversión de ella había resultado para Adorno esa teología negativa. Y a ello hace referencia la primera parte de esa misma expresión. Según la razón que la metafísica da de nosotros, sin un movimiento que, en definitiva, va de lo necesario a lo condicionado, de lo inteligible a lo sensible, de lo transmundano a lo mundano, no sería posible ni el habernos con las cosas como tales, en que consiste nuestro tener mundo, ni tampoco el habernos con nosotros mismos como tales, en que consiste la libertad, es decir, no sería posible la clase de ente que somos. Ahora bien, nuestra relación con el mundo y nuestra relación con nosotros mismos, las cuales (por tanto) no son sino a través de nuestra relación con el prójimo, se producen en el medio del lenguaje, y una tesis central de la teoría de la comunicación de Habermas es que al lenguaje no se le puede en definitiva entender sino desde el empleo de él orientado a entenderse. Y nos entendemos con alguien sobre algo entablando con nuestra acción de hablar «pretensiones de validez» que conciernen tanto a la referencia que el acto de habla hace al mundo objetivo y al hablante mismo como a la relación misma que el acto de habla traba con el prójimo. Esas pretensiones pueden ser aceptadas de antemano por el prójimo o éste puede ponerlas en tela de juicio, debiendo entonces pasarse a activar el potencial de razones en que esas pretensiones supuestamente se sostienen, es decir, habiendo de pasarse entonces a la discusión o argumentación. Pues bien, los supuestos del «habla argumentativa», a la que, según lo dicho, está internamente referido incluso el más elemental acto de comunicación que podamos efectuar —y ello tanto por su lado de referencia al mundo y al hablante como por su lado de relación con el prójimo—, ponen a la comunicación lingüística en un horizonte de infinitud, sólo desde el cual cabe explicar qué sea eso de verdad y realidad, es decir, qué sea eso de nuestro tener mundo. El hecho de que también por su lado de interacción social fáctica (la cual no es sino una comprensión de sí misma sostenida en razones) la comunicación lingüística quede potencialmente puesta en un horizonte de infinitud representa un sistemático aguijón que empuja al mundo social fáctico a autotrascenderse, pues que se convierte en una instancia crítica que el propio mundo social lleva clavada en su carne, es decir, en el propio medio lingüístico, sólo a través del cual puede reproducirse. Así que, a diferencia de lo que ocurre en la metafísica, el movimiento en que la «trascendencia» consiste no se produce en definitiva desde un

más allá a un más acá, sino desde la propia comunicación fáctica hacia un más allá inscrito en esa comunicación, pero vuelto hacia el más acá, pues se sabe además críticamente vuelto (y heredero) del «más allá» de la metafísica. Ésta es la «base de validez» subyacente en la conciencia moderna del tiempo. En lo que se refiere a su lado epistémico, esa «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá» Habermas la explica así en el artículo sobre Peirce, recogido en el presente libro:

> Como las reglas de la inferencia sintética no garantizan de por sí inferencias obligatorias, es decir, no se las podría proyectar sobre el plano semántico en forma de un algoritmo, la elaboración argumentativa de informaciones ha de cobrar la forma de una práctica intersubjetiva. Ciertamente, en la argumentación, los posicionamientos positivos y negativos de los participantes han de venir regulados a través de buenas razones, de buenos argumentos. Sólo que qué deba contar como un «buen argumento» es algo que hay que decidir en la argumentación misma. No hay ninguna instancia superior que la que representa el asentimiento de los otros, producido dentro del discurso y por tanto racionalmente motivado. Ahora bien, la objetividad del conocimiento no puede hacerse depender del asentimiento, por racional que éste sea, de un número casual de participantes, ni, por tanto, de ningún grupo particular. En otros contextos y en virtud de otras experiencias, podrían obtenerse mejores argumentos, que debilitasen lo que tú y yo, aquí y ahora, racionalmente, fundadamente, tenemos por verdadero. Con el concepto de realidad a que necesariamente hace referencia toda representación, presuponemos algo trascendente. Esta referencia trascendendora no puede quedar reducida al concepto de aceptabilidad racional, es decir, a esta referencia trascendedora no puede darle cobro ese concepto, mientras nos limitemos al contexto de una comunidad particular de lenguaje o de una forma particular de vida. Pero como no podemos salirnos fuera de la esfera del lenguaje y de la argumentación, la realidad sólo podemos establecerla proyectando una «trascendencia desde dentro». A ello sirve el concepto contrafáctico de una «final opinion» o de un consenso alcanzado bajo condiciones ideales. La aceptabilidad racional y, por tanto, la verdad de una afirmación, Peirce la hace depender de un acuerdo que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. Si entendemos realidad como el conjunto de todas las afirmaciones verdaderas, entonces puede tenerse en cuenta su trascendencia y darse razón de ella sin necesidad de abandonar la conexión interna entre objetividad del conocimiento e intersubjetividad del entendimiento.

Habermas ha celebrado en ocasiones cómo Peirce elimina el imposible concepto de «cosa en sí», sustituyéndolo por una idealización

que daría cuenta de la trascendencia de lo real respecto de toda concreta, contingente y fáctica posición del pensamiento, a la vez que esa trascendencia quedaría ligada al horizonte de infinitud inscrito en la propia habla argumentativa; pues si «verdadera es la teoría que está condenada a que en ella se pongan de acuerdo todos los que investigan. Y el correlato de esa teoría es lo que llamamos realidad» (Peirce), entonces verdad y realidad no son sino dos correlativos puntos finales, es decir, dos «ideas» correlativas inscritas en la propia estructura del «habla argumentativa», con lo cual nuestra capacidad de relación con el mundo vuelve a producirse desde un más allá del mundo todo, pero que ahora se produce desde el mundo y que no consiente que se lo «entifique» en un transmundo, sino que se queda en una flotante idea de la razón, en una «ficción» sin la que no tendríamos ni mundo ni realidad. Y sin embargo, es precisamente en su magnífica exposición de Peirce donde queda claro el lado más débil de la posición de Habermas, al mostrar con toda ingenuidad y rigor cómo y por qué se ve abandonado por Peirce. Pero antes de referirme a esto conviene señalar, siquiera sea muy brevemente, el alcance de las implicaciones que para Habermas tiene esa posición y de las pretensiones que Habermas vincula con ellas.

Primero, se trata efectivamente de un concepto «postmetafísico» de verdad; Habermas explica qué es lo que exactamente quiere decir con ello a propósito de Horkheimer:

> Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin absoluto, sin un poder que trascienda al mundo en conjunto en el que la verdad se conserve y supere. Horkheimer piensa que sin anclaje ontológico el concepto de verdad no tendría más remedio que sucumbir a las contingencias de los mortales y de sus contextos cambiantes; sin ese anclaje la verdad ya no sería una Idea, sino un arma en la lucha por la existencia. El conocimiento humano, que incluye también el conocimiento moral, sólo puede presentarse con pretensión de verdad y validez si se orienta por relaciones entre él y el ente, tal como esas relaciones se ofrecen al ojo divino. Contra esta concepción peculiarmente tradicional sostendré una alternativa moderna en lo referente al concepto de validez, un concepto de razón comunicativa que nos permita asegurarnos del sentido de lo incondicionado sin necesidad de salvar la metafísica.

Es decir, para explicar qué significan verdad y realidad no es menester recurrir a ningún punto-fuente allende el mundo, a diferencia de lo que ocurre en la metafísica, ni tampoco es menester recurrir (imposiblemente) a la religión y a la teología, como sucede en Horkheimer, cuando esa metafísica se vuelve del revés. Segundo, por lo que concierne a la religión:

> Aún está en marcha el proceso de apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa. Su resultado es difícil de prever. Lo repito una vez más: mientras el lenguaje religioso lleve dentro de sí contenidos semánticos inspiradores que nos resulten inobviables o imprescindibles y que (¿por el momento?) escapen a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y se resistan a ser traducidos a un discurso argumentativo, la filosofía (tampoco en su forma «postmetafísica») ni podrá sustituir ni eliminar a la religión.

Tercero: de ambas cosas se sigue que con su idea de que «es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»,

> Horkheimer (sólo) tendría razón si con la expresión «sentido incondicionado» se estuviese refiriendo a otra cosa que a ese sentido de incondicionalidad que el concepto de verdad incluye también como ingrediente suyo. Pues sentido de incondicionalidad (el propio de conceptos tales como el de verdad o el de validez en general) no significa lo mismo que un sentido incondicional capaz de infundirnos consuelo. Bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico la filosofía no puede sustituir el consuelo con el que la religión logra hacer ver de otra manera (y nos enseña a soportar) el sufrimiento inevitable, la injusticia no redimida y las contingencias de la necesidad, la soledad, la enfermedad y la muerte.

Y, por tanto, por más que nos urja y atormente toda esa clase de problemas y muy en especial lo que Max Weber llamaba el «problema de la teodicea», el problema de la injusticia no reparada y el de la injusticia ya no susceptible de reparación (problemas que, según Weber, estarían en la base del tipo de construcción intelectual que representaron las cosmovisiones de las grandes religiones universales), «ello nos vuelve ciertamente conscientes de los límites de una «trascendencia» desde dentro, pero de ningún modo puede asegurarnos del contramovimiento de una Trascendencia que desde fuera pudiera devolver las cosas al orden correcto». Sucede, por el contrario, que respecto a todos esos problemas, y en especial respecto a los problemas a que se refiere la mítica religiosa del «juicio final», la moraleja tiene que seguir siendo más bien la del hegelianismo de izquierdas:

> Creo haber mostrado que en la acción comunicativa tenemos que suponer la idea de una intersubjetividad no menoscabada; y ésta a su vez puede entenderse indicación formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de una vida no fallida. De esas formas o totalidades no puede haber teoría alguna. Ciertamente la praxis ha menester de ánimos y ha de venir inspirada por una idea intuitiva del todo. En ocasiones he formulado una intuición, que siempre se me acaba impo-

niendo. Si los progresos históricos consisten en eliminar, disminuir o impedir el dolor de creaturas susceptibles de sufrir menoscabo y quebranto; y si la experiencia histórica enseña que a los progresos alcanzados por creaturas finitas les va siempre pisando los talones la catástrofe, entonces cabe presumir que sólo se podrá alcanzar un equilibrio soportable si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego el máximo de nuestras fuerzas.

Una cosa es, pues, el «sentido de incondicionalidad» anejo a conceptos como el de verdad y el de validez, y otra «sentido incondicional». Lo primero —éste es en Habermas el ingrediente básico del significado del término «postmetafísico», como el lector tendrá ocasión de comprobar en el presente libro— no ha menester de lo segundo para tenerse en pie. La filosofía, a la que la experiencia intelectual e histórica han obligado a distanciarse de Hegel y del idealismo alemán en general (como hito último de la metafísica occidental) y a renunciar a ser portadora de un sentido incondicionado, deja de nuevo suelta a la religión. Precisamente por no poder ser portadora de un sentido incondicionado, no puede tampoco pretender sustituir a la «revelación» religiosa. Pero de ella lo único que puede esperar es «revelación racional», es decir, «iluminaciones profanas». Pues al no poder afirmar ningún sentido incondicionado en el sentido de la metafísica, una filosofía postmetafísica ni puede certificar el tipo de sentido incondicionado con que la religión se presenta y por encima del cual pretendió situarse la metafísica, ni tampoco puede aceptarlo. Por eso la actitud teorética ante la religión difícilmente puede ser otra que la de «ateísmo metodológico», o la de una abstinente cohabitación en lo que se refiere al sentido específico y propio que la religión reclama para sí. Lo cual implica también la dura e incluso insoportable renuncia a hacer alguna vez intelectualmente transparente, y no sólo míticamente transparente, el fastidio en que también la propia existencia se nos puede convertir. Precisamente esta convicción habría de convertirse (tal como se convirtió para la izquierda hegeliana) en acicate para la acción, en el sentido de no tolerar sino el mínimo posible de ese fastidio, mínimo que habrá de ser sin duda bien alto. En todo caso está fuera de lugar la hegeliana añoranza de la primera Escuela de Francfort de una razón «sustancial» sobre el suelo cultural de la modernidad madura. Sólo es posible un concepto procedimental de razón, al que no se ve por qué habría que seguir desacreditando como el concepto de una «razón puramente formal», por el solo hecho de dar por imposible el retorno a aquella razón «sustancial». Con ese concepto de «razón procedimental» pretende Habermas «poder escapar de las trampas de la metafísica del sujeto, sin necesidad de enredarse en las aporías de una crítica autorreferencial y totalizadora de

la razón», y ello ni en la versión de filosofía negativa de la historia de *Dialéctica de la Ilustración*, «ni tampoco en la versión deconstructivista de los tardoheideggerianos, ni en la versión contextualista de los tardowittgensteinianos», porque, como es obvio, el concepto de razón comunicativa no tiene un único frente.

IX. **Verdad y «sentido incondicionado»**

Tanto ante la versión de Apel como ante la versión de Habermas de los conceptos de verdad y realidad de Peirce, siempre me he preguntado qué podría ser eso de una comunidad «indefinida» de comunicación, de una comunidad que no estuviese compuesta «por un número casual de participantes», de una comunidad que, por tanto, no sería «ningún grupo particular», y en términos de la cual sí cabría entender «la objetividad del conocimiento», pues que ésta «no puede hacerse depender del asentimiento, por racional que éste sea, de un número casual o contingente de participantes, ni por tanto de ningún grupo particular», pero sí «de un acuerdo que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico». Pero mis dudas se refieren sobre todo a por qué habría de resultar contradictoria (o al menos un contrasentido) la suposición de que esa *ultimate opinion* pudiera también ser falsa. Pues si esa suposición no fuera una contradicción o un contrasentido resultaría que el intento de definir el concepto de verdad en términos de ella habría sido vano. Tiene sentido decir que realidad es aquello que queda reflejado en nuestra mejor teoría, pero que sabemos que lo que tenemos por nuestra mejor teoría puede resultar inaceptable y que, por tanto, la teoría verdadera sería la última, la final, la que ya no necesitase más corrección, y que la realidad sería lo reflejado por ella. Antes de ese final todo es un continuo pelear por separar verdad y error, realidad y apariencia, es decir, un proceso de aprendizaje que tendría precisamente en esa teoría final la clave a la que aspira. Pero esta idea de «teoría última» parece presuponer ya el concepto de verdad, más que explicarlo. Pues sigue sin verse por qué «un acuerdo (último) que pudiera alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico» habría de ser garantía de que la teoría sobre la que ese acuerdo versa habría de reflejar las cosas como son, es decir, sigue sin verse «la conexión interna entre objetividad del conocimiento e intersubjetividad del entendimiento».

Parece que Peirce fue bien sensible a este problema, y en la expo-

sición que Habermas hace de ello en el presente libro queda patente la debilidad de su propia posición. Peirce nunca pensó en introducir los mencionados conceptos de verdad y realidad sin recurrir a un absoluto, al absoluto que representa una naturaleza en evolución, que queda incluida en el propio «círculo semiótico», de suerte que éste no sólo comprendería el mundo de los intérpretes, sino también a la naturaleza y a la interpretación de la naturaleza como parte de esa misma naturaleza, es decir, tendríamos que el proceso de interpretación de la naturaleza no es sino el proceso de interpretación de la «Naturaleza». Por tanto, el proceso de interpretación y aprendizaje, que tiene por objeto a la naturaleza, acaba revelándose (dentro del propio proceso de interpretación) como el proceso de interpretación y de saberse, ejercitado por la Naturaleza sobre sí misma, el cual, obviamente, por esa su propia estructura, tiene ya siempre como clave y como *telos* la identidad de pensamiento y objeto, la identidad última de la interpretación y lo interpretado. El punto final del proceso de interpretación de la naturaleza, situado en el infinito, es el punto final del proceso de autointerpretación de la naturaleza, situado asimismo en el infinito, proceso en el que consiste la relación infinita del absoluto Naturaleza consigo mismo y en el que, por tanto, el propio absoluto consiste en su incondicionada necesidad. Con toda ingenuidad Habermas lamenta que a Peirce «el entendimiento intersubjetivo acabe convirtiéndosele en puro epifenómeno», al igual que la individualidad, respecto de la cual Peirce podría haber suscrito lo que Hegel escribe en la *Filosofía del Derecho*:

> Al tratar de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la conciencia individual (la cual se muestra en su finitud precisamente en tener que consistir en esa su parcialidad), sino sólo de la esencia de la autoconciencia, porque, lo sepa o no el hombre, esa esencia se realiza como poder autónomo, en el que los individuos no son sino momentos.

Ahora bien, la conclusión que, a mi juicio, cabe extraer de ello es que la tesis que Habermas sostiene frente a Horkheimer de que «puede salvarse el sentido de incondicionalidad de la verdad sin salvar la metafísica» dista de ser verdad en lo que respecta al propio concepto de «razón comunicativa» de Habermas. En su libro *Pensamiento postmetafísico*, Habermas dice en algún momento que la idealización a que en último término ha de recurrirse al articular el concepto de razón comunicativa, no representa sino «un residuo de metafísica». Cabría objetar con Heidegger que, así como una cuestión de metafísica implica la metafísica entera, así también un residuo de ella la entraña toda. Y no veo por qué en ello tendría que haber nada de reprobable,

si no fuera porque la versión de la metafísica occidental que subyace en la teoría de la verdad de Habermas representa la versión cuyas bases fueron convincentemente destruidas con las tesis de Kant sobre la existencia, si no fuera porque es también la versión que Hegel dio por descontada y cuya «forma» la izquierda hegeliana (a fin de poder demorarse en la sociología y diagnosticar en serio una realidad en contradicción con sus propios supuestos) hubo de intentar romper sin lograrlo, en una larga historia intelectual que va de Marx a Horkheimer, y a la que supuestamente estaría tratando de responder Habermas (como, por lo demás, resulta patente en el presente libro), declarando imposible esa idea de «solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe» a la que aún recurrió Adorno.

X. **Husserl y Heidegger**

Ahora bien, si las bases mismas que Habermas pone a su revisión de la tradición de «teoría crítica» difícilmente pudieran considerarse logradas, nos veríamos de nuevo remitidos a la crítica con la que Kant se dirige contra el centro mismo de la metafísica occidental y a la perplejidad que de ello resulta en cuanto a la estructura de esa nuestra trascendencia que se cifra en el «yo pienso». Ese «yo pienso» queda convertido por Kant en el sostén (él mismo insostenido) de todo, convirtiéndose así en un buen indicador de ese quedar en el aire, de ese no reposar sobre nada, que caracteriza a las estructuras de la conciencia moderna, y que Habermas trata de apresar y conceptuar interpretándolo como situación «postmetafísica». A esas estructuras Habermas supone haberles dado como adecuada base una teoría de la razón, desprendida y desprovista de la clave misma de la metafísica occidental. Pero si ello no fuera así, nos veríamos nuevamente remitidos a aquel abismo que, según las explicaciones de Kant (frente la tradición que va de Descartes a Leibniz, o de Platón a Leibniz, y que intentaría reanudar Hegel), se abre en el propio centro mismo del «yo pienso».

Pues bien, en el pensamiento contemporáneo es en Husserl (y con ello ciertamente no pretendo ignorar «giros lingüísticos») donde respecto a la cuestión del ser del «yo pienso» vuelve a producirse de nuevo esa situación de vertiginosa perplejidad, de la que Heidegger saca unas consecuencias que por primera vez subvierten a la metafísica occidental, y ello en un movimiento de pensamiento que la abarca y cuestiona desde sus propios orígenes. Cuando consideramos la obra de Husserl desde sus escritos que van de finales de los años veinte hasta su muerte, esa obra se nos revela como el intento de abrir la pers-

pectiva de un sentido incondicionado, es decir, de renovar la metafísica occidental, como respuesta expresa a la crisis de civilización que tenía delante. La idea básica de Husserl es en cierto modo enteramente compartible por Habermas: lo que se inició en Grecia y tuvo en Descartes y en el empirismo inglés el punto de inflexión que define a algo así como cultura moderna y que volvió a tener un nuevo hito en Kant y el idealismo alemán, es decir, el racionalismo occidental (con ese su núcleo que es la metafísica occidental), no tiene otro «más allá» que no sean radicalizaciones de su propio contenido normativo, pues que ese racionalismo, con su concepto central de *theoría*, ciencia y crítica, implica el ponerse a sí misma la existencia en un horizonte de incondicionalidad, idealidad e infinitud. Pero una vez que, con su concepto de racionalidad comunicativa (es decir, con su idea de reconstrucción de los supuestos del habla argumentativa, virtualmente operantes en toda habla), Habermas piensa poder salvar el «sentido de incondicionalidad» que asociamos con nuestros conceptos de validez, sin necesidad de «salvar la metafísica», puede limitarse a reconocer su inmensa deuda con Husserl, de quien toma el concepto de «mundo de la vida», y oponer a Husserl el programa que resultaría de las propias intenciones de Husserl, pero desprovistas de su idea de ponerles como base una metafísica reformulada en términos de una filosofía trascendental radicalizada que fuese capaz de dar cobro al agujero que Kant se limitó a señalar. En las secciones cuarta y siguientes del artículo sobre Husserl recogido en el presente libro, el lector puede encontrar una magnífica y sucinta exposición de ese programa, al que, por lo menos en parte, sería difícil no asentir hoy. Un Husserl defensor del racionalismo occidental y bajado de tono en lo tocante a sus pretensiones de filosofía trascendental se da la mano (en el contexto de la teoría de la razón comunicativa de Habermas) con un Wittgenstein notablemente aumentado de tono en lo tocante a teoría de la racionalidad y con un Gadamer que suministra todo cuanto hay que tomar de Heidegger, y ello en una filosofía dispuesta así a entrar en contacto y aun fundirse, si fuera menester, con las ciencias (¿sobre qué bases cabría establecer hoy una jerarquía de saberes?) y señaladamente en el propio caso de Habermas con las ciencias sociales. Y así, Habermas puede prescindir de Heidegger sometiendo las ambigüedades teóricas de éste (esa fatal «mezcla de bufa mental y pensamientos profundos») a una crítica tanto más dura cuanto menos son los elementos (casi ninguno) que habría que tomar de él. De hecho, si se prescinde del tema heideggeriano de la «apertura de mundo», en el que pienso que Habermas atribuye a Heidegger tesis que ciertamente no responden a la problemática de Heidegger, y para las que Heidegger tiene dispuestas de antemano respuestas bien finas y diferencia-

das, si se prescinde de ese tema, digo, Habermas parece reducir a Heidegger al significado que su obra, gesto y actitud tuvieron en la cultura alemana desde principios de los años treinta hasta al menos los años sesenta (y al riesgo que su posible retorno en esos mismos términos representa hoy), sometiéndolo a una demoledora crítica, con cuyo sentido global (es decir, salvo en cuestiones de cronología y detalle) resultaría difícil no estar de acuerdo. La generación de teóricos alemanes a la que pertenece Habermas quedó demasiado marcada por lo que Heidegger representó para ellos en su primera juventud, como para no ver en Heidegger sino una señalización de lo que precisamente hay que evitar y como para no ver en el retorno de Heidegger sino el riesgo de un retorno de aquella misma confusión. Como puede comprobar el lector, en el presente libro, en cuanto Habermas oye hablar heideggerianamente de *Abgrund* (abismo), simplemente se atrinchera. Pero es obvio que, si la clave de la que se sostiene la teoría de la racionalidad de Habermas no resulta convincente, los primeros pasos de una estrategia teórica más convincente habrían de alcanzar hasta una discusión con las posiciones básicas de Heidegger, pues sólo desde ahí podría cobrar sentido la proyección de una teoría de la razón. Y entonces la discusión con Heidegger habría de repercutir de forma bien esencial en el ajuste de cuentas que Habermas emprende con los representantes de la tradición de pensamiento hegeliano-marxiano, y tampoco dejaría inmodificado algún que otro importante elemento de la propia teoría sustantiva de Habermas, incluyendo algún elemento concerniente a la «base de validez» que Habermas asigna a la «conciencia moderna del tiempo». Como en el contexto de la tradición de «teoría crítica» viene señalando A. Wellmer, es en Heidegger el único lugar en el pensamiento contemporáneo donde (sobre el trasfondo de Nietzsche y con precisión y rigor husserlianos) queda tematizado ese agujero que se abre en el «yo pienso» cuando el centro de éste, es decir, cuando la trascendencia de éste, esto es, cuando el quedar éste de antemano allende todo ente, o sea, cuando el tener éste que ver con el origen del ser y del (poder) mostrarse de todo ente, resulta no consistir en la identidad infinita de pensamiento y realidad, es decir, resulta (de verdad) no radicar en una transmundana omnitud de realidad necesariamente existente, como la Metafísica supuso, sino en la diferencia que habitamos entre ente y nada, de suerte que entonces nuestro quedar por encima del ente en conjunto se nos revela como el abismo siempre abierto de nuestra propia finitud y libertad finita, en el que éstas pueden convertirse en hoyo para sí mismas. La pretensión de la metafísica de mirar el mundo desde el punto de vista de Dios, no enturbiado por nuestra parcialidad y finitud, se revela al cabo como un proyectar las cosas y el mundo desde

la posibilidad más radical de nosotros, esto es, la de no ser, es decir, en esa pretensión se revela no más que el abismo de nuestra propia finitud y la contingencia y finitud del mostrarse todo ente. Ese abismo subyace en todo proyectar, en todo tomar tierra y en todo razonar, mediante los que la existencia cobra concreción y base. Desde ese abismo, en que nuestra libertad se cifra, hablaron ciertamente los mitos y los dioses, en ocasiones con promesas de inmortalidad que seguirán siendo tan seductoras como siempre. Pues ese abismo habrá de ser constantemente salvado por una razón que para cobrar color tendrá ciertamente, como siempre, que dejarse iluminar por esas palabras, es decir, por las palabras de los «inspirados», pero que por experiencia intelectual e histórica sabe que no puede hacer otra proyección de sí que la transida precisamente por esa experiencia intelectual e histórica de la contingencia y nihilidad de sí y del mundo, es decir, que la transida por el placer, terror y temblor de la finitud. Y esa experiencia —como ya entrevió Kant— es la que parece estar en la base de las estructuras de conciencia y razón modernas.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia

PREFACIO

Los ensayos recogidos en este libro se concentran en obras de filósofos y científicos sociales que de forma especial quedaron marcadas por los contextos históricos en que se desarrollaron. Los dos últimos artículos convierten esos contextos en tema.

J. H.

Francfort del Main, octubre 1990

CHARLES S. PEIRCE SOBRE COMUNICACIÓN*

Por Edward C. Moore, uno de los editores de la *Chronological Edition*, sabemos que la obra completa de Ch. S. Peirce comprendería unos 104 tomos. Yo no soy un experto ni siquiera en aquello que ya está publicado y que resulta fácilmente accesible. Ahora bien, por fortuna Peirce era de la opinión de que *todos* los signos son fragmentos de un texto superior, todavía no descifrado, y que sin embargo aquí y ahora esperan se los interprete. Y esto me da ánimos, aunque sea de forma bien leve.**

Mi segunda reserva se refiere al tema que me ha sido propuesto: Peirce, como demuestran los índices de materias, no habla demasiado a menudo de comunicación. Ello es sorprendente en un autor que está convencido de la estructura lingüística del pensamiento (5.421) y que afirma «que toda evolución lógica del pensamiento habría de ser dialógica» (4.551). Pero ya en este pasaje no se habla de la relación entre un hablante que emplea una expresión y un destinatario que entiende esa expresión, sino sólo de que todo signo exige dos cuasi-conciencias (cuasi-*minds*): «Un cuasi-usuario y un cuasi-intérprete; y aunque ambos son uno (es decir, una sola mente) en el signo mismo, tienen sin embargo que ser distintos. En el signo están como *soldados*.» Peirce habla aquí de cuasi-conciencia porque quiere abordar la interpretación de los signos en términos más abstractos, a saber, desligándola del modelo de la comunicación lingüística entre hablantes y oyentes, e incluso de la base del cerebro humano. Pensemos a tal fin en las ope-

* Conferencia pronunciada en el congreso internacional de la Charles S. Peirce Society celebrado en Cambridge, Massachusetts, septiembre 1989.

** Citaré por *Collected Papers*, 8 vols., ed. de C. Harthone *et al.*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-1958 (dando sólo el número del tomo y de los parágrafos); *CE* se refiere a *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, ed. Max H. Fish *et al.*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1982 ss. (en este caso al número del tomo sigue el de las páginas).

raciones de la inteligencia artificial o en las formas de funcionamiento del código genético; Peirce pensaba en el trabajo de las abejas y en los cristales.

Peirce trata de abordar el proceso de comunicación en términos tan abstractos, que la relación comunicativa entre hablante y oyente desaparece y la relación entre signo e intérprete puede agotarse sin residuos en la llamada «relación con el interpretante». Por «interpretante» se empieza entendiendo la imagen o impresión que el signo provoca en el espíritu de un intérprete. Esta intención explica el hondo suspiro con que Peirce acompaña en una carta a Lady Welby (de 23 de diciembre de 1908) su definición de signo; pues esta definición podría sugerir una falacia concretista: «Defino un signo como cualquier cosa que esté determinada por otra llamada su objeto, y que determina un efecto sobre una persona, el cual efecto lo llamamos interpretante, de suerte que el último viene así mediatamente determinado por el primero. Mi inserción de "sobre una persona" tiene por objeto ganarme la benevolencia del lector, pues desespero de hacer entender alguna vez mi propia concepción más amplia» (*Letters*, 29). En otra carta (de 14 de marzo de 1909) Peirce avisa de que el análisis no debe limitarse a la economía sígnica del lenguaje humano y a la gramática del lenguaje humano, ni mucho menos de *una* determinada lengua. El título «gramática especulativa» anuncia el ambicioso proyecto de una semiótica *general* que se extienda al universo de todos los signos. El concepto de signo ha de concebirse de suerte que se adapte por igual a los signos naturales y convencionales, a los signos prelingüísticos y a los signos lingüísticos, a las oraciones y a los textos, a los actos de habla y a los diálogos.

Tal semiótica tiene como punto de partida el signo elemental; pero al estudiar las propiedades, funciones, posibilidades de interpretación y reglas de transformación del signo particular debe subrayar ya todos los elementos constitutivos de los signos comunicativamente empleados y de sus enlaces gramaticales. A tal fin no basta con una consideración de tipo lingüístico (por ejemplo, la consideración estructuralista de Saussure). En cambio, la perspectiva del lógico, que es la que Peirce asume, tiene la ventaja de enfocar las expresiones tanto bajo el aspecto de su posible verdad como de su comunicabilidad. Así, una oración asertórica, bajo el aspecto de su susceptibilidad de verdad, guarda una relación epistémica con algo en el mundo: representa un estado de cosas; bajo el aspecto de su empleo en un acto de comunicación guarda simultáneamente relación con una posible interpretación por un usuario del lenguaje, es decir, resulta apta para la transmisión de una información. Lo que en el plano del lenguaje proposicionalmente articulado se diferencia así en una relación epistémica

con el mundo y en una relación comunicativa con el intérprete, Peirce lo tiene ya presente en el plano del signo elemental, distinguiendo dos relaciones: la de «estar por...» y la de «estar para...» (*standing for...* y *standing to...*). Peirce integra la función expositiva del signo (*standing for*) con su interpretabilidad (*standing to*) del siguiente modo: el signo determina su interpretante conforme a la relación en que él mismo está con el objeto que él representa. Como signo cuenta todo lo que lleva a otra cosa (sus interpretantes) a referirse a un objeto en la forma en que él mismo se refiere a él (2.303).[1] Sólo en virtud de esta relación *triádica* puede el signo representar un objeto.

Lo que el signo representa permanece de entrada indeterminado; por tanto, al hablar aquí de «objeto» no podemos contar de antemano con un objeto identificable ni mucho menos con un estado de cosas. Pero no debe perderse de vista la circunstancia de que Peirce, para explicar la función expositiva del signo, por rudimentario que pueda ser lo representado, no recurre a la relación diádica de un «estar por otra cosa» (*standing for something*). Para poder cumplir la función expositiva el signo tiene que ser a la vez interpretable: «una cosa no puede estar por algo sin estar para algo por algo» (*CE*, I, 466). Así se dice ya en la séptima *Lowel Lecture* de 1866. El signo no puede establecer la relación epistémica con algo en el mundo si no se dirige a la vez a un espíritu interpretante, es decir, si no *pudiera* emplearse comunicativamente. Sin comunicabilidad no hay representación, y a la inversa. Aunque Peirce se interesa por cuestiones semióticas predominantemente desde un punto de vista epistemológico, establece de tal suerte los conceptos básicos, que la relación epistémica del signo con algo en el mundo no se aísla de la relación comunicativa con una posible interpretación. Pero simultáneamente Peirce insiste en una anonimización del proceso de interpretación, del que borra al intérprete. Y tras borrar así al intérprete, sólo quedan corrientes de secuencias despersonalizadas de signos en las que cada signo se relaciona como intérprete con el que le precede, y como *interpretandum* con el que le sigue. Esta concatenación sólo empieza estableciéndose, ciertamente, a través del medio que representa un espíritu, en el que los signos puedan provocar interpretaciones («la conciencia inteligente tiene que entrar en la serie», 2.303). Sin embargo, este espíritu permanece anónimo, pues que no consiste en otra cosa que en esa rela-

1. Cfr. la definición que se da de signo en el manuscrito 318, procedente del año 1907, editado recientemente por H. Pape: «Ch. S. Peirce on Objects of Thought and Representation», *Nous*, 24 (1990), pp. 375-396: «Diré que un signo es algo de cualquier modo de ser que media entre un objeto y un interpretante; porque viene determinado tanto por el objeto relativamente al interpretante, al tiempo que determina al interpretante por referencia al objeto, de tal modo que hace que el interpretante venga determinado por el objeto a través de la mediación de ese signo» (pp. 392 s.).

ción triádica de la representación en general; se agota en la estructura del signo.

Desde el punto de vista de la estrategia de la teoría, esta versión tan abstracta tiene la ventaja de no restringir de antemano la semiosis a la comunicación lingüística, sino de dejarla abierta también a otras especificaciones. Pero se plantea la cuestión de si el concepto peirceano de signo deja efectivamente abiertas las especificaciones que son menester para la etapa de comunicación que representa el lenguaje proposicionalmente diferenciado, o si no ocurre que más bien las prejuzga. A este respecto nos puede ser útil una consideración metodológica. Peirce persigue algo así como la génesis lógica de los procesos sígnicos. Para ello parte de las estructuras complejas del lenguaje, que son las que a nosotros nos resultan accesibles, para tratar de acercarse tentativamente a formas más primitivas, por vía de determinaciones privativas; Peirce habla de un proceso de «desgeneración». En tal procedimiento sólo pueden abstraerse aquellos aspectos de la etapa semiótica superior para los que, en la correspondiente etapa semiótica inferior, no quepa encontrar formas previas que le sean constitutivas. Ahora bien, entre esos aspectos dignos de preterirse, Peirce parece contar las relaciones intersubjetivas entre hablante y oyente y las correspondientes perspectivas de participante de primera y de segunda persona (a diferencia de la perspectiva de una tercera persona no implicada). Pues piensa que la estructura semiótica básica puede también aclararse sin que sea menester recurrir a formas previas de la intersubjetividad. Por lo menos interrumpe sus análisis lógico-semióticos en general allí donde entran en juego perspectivas hablante-oyente.[2]

Lo mismo que más tarde G. H. Mead, es claro que también el *joven* Peirce fue de otra opinión. Pues éste había atribuido a las actitudes de primera, segunda y tercera persona un significado enteramente fundamental. Las correspondientes perspectivas son cooriginarias, es decir, no reductibles entre sí, y pueden transformarse unas en otras; las expresiones primitivas «yo», «tú» y «él» constituyen así un sistema

2. La razón que se da de la irrelevancia de esas relaciones intersubjetivas que apuntan más allá de la estructura de una representación mediada por signos es la siguiente: «En toda aserción podemos distinguir entre un hablante y un oyente. El último, es verdad, sólo necesita de una existencia problemática, al igual que cuando durante un naufragio se mete en una botella una explicación del accidente y se lanza la botella al agua. El "oyente" problemático puede estar dentro de la misma persona que el "hablante"; como cuando mentalmente registramos un juicio independiente de cualquier registro... podemos decir que en este caso el oyente se vuelve idéntico al hablante» (p. 2.334). Por lo demás, el propio Peirce duda de que un juicio que, como se presupone en este experimento mental, no venga estructurado por el «registro» de una proposición interiorizada, es decir, no venga estructurado por un signo, pueda tener alguna significación lógica; además es claro que también el correo por botella tiene un destinatario, por anónimo que éste sea.

de relaciones: «Aunque cada una no pueda expresarse en términos de las demás, sin embargo guardan una relación entre sí, pues "tú" es un "él" en el que hay otro "yo". "*Yo* mira dentro", "*él* mira fuera", "*tú* mira a través, fuera y otra vez dentro"» (*CE*, I, 45), observa Peirce cuando tenía veintidós años de edad. Y porque la actitud performativa (realizativa) de segunda persona en la que el hablante se dirige con su elocución a un oyente, es ingrediente constitutivo de la relación entre ambos, Peirce pone dos años más tarde el nombre de «tuismo» a la especulación sobre una época comunitaria futura que disolvería las tendencias cosificadoras y materialistas de la época actual. En 1861 Peirce había concebido la idea de escribir un libro sobre «el *yo*, el *él* y el *tú*» como «elementos del pensamiento». Todavía en su primer curso de Harvard en 1865, Peirce intenta introducir el concepto de signo en conexión con el sistema de pronombres personales; obviamente la referencia al interpretante y, por tanto, la fuerza que el signo tiene de operar sobre un espíritu interpretador, vendría explicada por la actitud de segunda persona (*CE*, I, 174). Pero tras ello el sistema de los pronombres personales, si no me equivoco, perdió toda importancia para los fundamentos de su semiótica.[3]

Pues bien, a mí me interesa la cuestión de qué consideraciones podrían haber llevado a Peirce a prescindir de los aspectos intersubjetivos del proceso que el signo representa. Defenderé la tesis de que Peirce no puede definir la relación del signo con el interpretante con independencia de las condiciones del entendimiento intersubjetivo, por rudimentarias que esas condiciones sean. Y no puede hacerlo mientras se haya de explicar el concepto básico de la representación mediada por signos con ayuda de sus (de Peirce) conceptos semióticos básicos de verdad y realidad, pues éstos remiten a su vez a la idea regulativa de una comunidad de investigadores que opera bajo condiciones ideales. Y como pienso que el giro pragmático-semiótico introducido por Peirce no puede llevarse consecuentemente a cabo sin esas u otras presuposiciones contrafácticas semejantes, considero necesario una semiótica planteada en términos intersubjetivistas. Explicaré esta doble tesis en cuatro pasos.

Primero (1) recordaré la crítica que en los años sesenta y setenta Peirce hace de la filosofía de la conciencia, así como (2) los dos problemas que se siguen de la transformación semiótica que Peirce efectúa de la doctrina kantiana del conocimiento. Las soluciones propuestas por Peirce quedan (3) bajo la premisa de procesos de aprendizaje orientados, la cual admite una lectura débil y, por cierto, en

3. Todavía en 1891, Peirce define el tuismo como la doctrina de que «todo pensamiento tiene como destinatario una segunda persona, o el *self* futuro de uno mismo como segunda persona» (citado por M. H. Fish, «Introduction», *CE*, I, p. XXIX).

términos intersubjetivistas; pero Peirce prefiere a esa interpretación una interpretación fuerte; es decir, una interpretación estructurada en términos cosmológicos. La teoría de la evolución natural tiene (4) para la semiótica consecuencias indeseables; conduce también a un concepto platónico de persona, definido en términos privativos, que es difícil poner en concordancia con nuestras mejores intuiciones.

1) Ese tercer mundo de las formas simbólicas que media entre el mundo interno y el mundo externo (*CE*, I, 168) se abre al joven Peirce por la doble vía de la experiencia religiosa y de la investigación lógica: «La religión no es algo dentro de nosotros y, sin embargo, tampoco es algo fuera de nosotros, sino que más bien guarda con nosotros una tercera relación, la de existir en nuestra comunión con otro ser» (*CE*, I, 108). Mientras que para el Peirce trascendentalista queda en primer plano esa fuerza de unir sin coerciones que caracteriza a la comunicación, para el Peirce especialista en lógica lo decisivo es otra cosa, a saber, la idea de que «todo pensamiento es una palabra no expresada» (*CE*, I, 169).

En su primera lección de Harvard, Peirce efectúa, antes que Frege y Husserl, una aguda crítica del psicologismo. La lógica no tiene nada que ver con procesos internos o con hechos de conciencia, sino que consiste en operar con signos y con propiedades que están realizadas ya en las expresiones simbólicas mismas: las propiedades lógicas «pertenecen a lo que está escrito en el encerado, por lo menos tanto como a nuestros pensamientos» (*CE*, I, 165). Pero a diferencia de Frege y Husserl, el epistemólogo Peirce no extrae como consecuencia un platonismo del significado. Pues todo símbolo remite de por sí a interpretaciones posibles, es decir, a una indeterminada cantidad de reproducciones de su contenido semántico *dentro del tiempo*. Los símbolos, al igual que los signos en general, son aquello que significan, sólo en relación con otros signos; y estas relaciones sólo pueden a su vez actualizarse con ayuda de operaciones que por su parte se extienden en el tiempo. La transformación de expresiones simbólicas exige tiempo. Por eso el mundo de las formas simbólicas guarda una relación *interna* con el tiempo; Peirce ha aprendido de Hegel que «el pensamiento cae en el tiempo». Pero en su discusión con Kant, Peirce no se ocupa de este tema desde la perspectiva de una temporalización del espíritu. Antes lo que le interesa es, a la inversa, la permanencia que la corriente de conciencia cobra al trocarse en espíritu encarnado en símbolos.

Bajo el título de «On Time and Thought» estudia Peirce cómo el flujo en nuestras vivencias puede cobrar la continuidad y cohesión de sentimientos, deseos y percepciones que comunican unos con otros. El

puro sucederse de vivencias distintas, separadas, de las cuales cada una es absolutamente presente en puntos temporales diversos, no podría explicar cómo las ideas pueden venir determinadas, es decir, configuradas, por ideas precedentes conforme a una regla. También las ideas pasadas tendrían, por así decir, que quedar fijadas en el espíritu para poder quedar así compuestas y articuladas con las ideas que le siguen. La clave para la explicación de esta «reproducción» por la que vendría posibilitado el «reconocimiento» la ofrece la interpretación semiótica de la conciencia.[4] Si las cogniciones son signos, pueden producirse cuantas réplicas se quiera y —en tanto que virtualmente presentes— transformarse en otras cogniciones: «así el carácter intelectual de las creencias por lo menos es dependiente de la susceptibilidad de traslación indefinida de un signo a otro signo» (*CE*, 3, 77). Su fuerza constituidora de continuidad la deben los signos a esa referencia al tiempo que —con la referencia al pasado en lo que se refiere al objeto y con la referencia al futuro en lo que se refiere al interpretante— les es inmanente.

Con la transformación semiótica de la teoría kantiana del conocimiento[5] Peirce abre el camino para una filosofía crítica de la conciencia, que provoca un giro planteado en términos de pragmática del lenguaje. La arquitectónica de la filosofía de la conciencia venía determinada por la relación sujeto-objeto, que se interpretaba como representación. En el paradigma del pensamiento representativo el mundo objetivo es concebido como la totalidad de los objetos representables y el mundo subjetivo como esfera de nuestras representaciones de objetos posibles. El acceso a esa esfera de interioridad lo abre la relación consigo mismo del sujeto de las representaciones (o la autoconciencia), es decir, la representación de las representaciones que nos acontece tener de los objetos. Peirce destruye esta arquitectónica al reinterpretar en términos semióticos el concepto básico de «representación»: de la relación diádica de representación resulta la relación triádica de la exposición mediada por signos.

En forma explícita esa exposición se presenta como una proposición que representa un estado de cosas. Con ello parece como si la perspectiva *psicológica* sólo quedase sustituida de entrada por una perspectiva *semántica*; el lugar de la relación sujeto-objeto lo ocupa la relación entre lenguaje y mundo. Pero una primera complicación resulta ya de la estructura proposicional de aquello por lo que está el signo proposicional. Una proposición predicativa simple se refiere, ciertamente, a un objeto singular en el mundo, pero le atribuye una

4. Para un planteamiento similar, cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1956, t. I, introducción, y t. III, primera y segunda parte.
5. K.-O. Apel, *Der Denkweg des Charles S. Peirce*, Francfort, 1975.

determinación que sólo encuentra expresión en un predicado o en un concepto universal, de suerte que no queda claro sin más si ese universal pertenece al mundo o pertenece al lenguaje.

Más interesante es otra complicación. Surge porque el signo proposicional no sólo hace referencia a un objeto, sino que simultáneamente remite a una comunidad de interpretación. La exposición de un hecho se sirve de una oración asertórica que puede ser verdadera o falsa; pero la exposición misma es un acto de afirmación con el que el hablante entabla frente a un destinatario una pretensión de verdad, susceptible de discutirse. Ya en la novena *Lowell Lecture* de 1866 acentúa Peirce este *aspecto pragmático* de la exposición: «un símbolo puede enderezarse a un interpretante que cobre *fuerza*... Puede enderezarse a meter esta *afirmación* en un interpretante» (*CE*, I, 477). Fuerza ilocucionaria la cobra una afirmación porque el hablante (por lo menos implícitamente) ofrece una razón o argumento, mediante el que trata de obtener el asentimiento de su destinatario. Por eso se dirá más tarde que todo enunciado es la forma rudimentaria de un argumento (2.344). En el paradigma de la filosofía de la conciencia la verdad de un juicio se hace depender de la certeza del sujeto de que su representación corresponde al objeto. En cambio, tras el giro pragmático la verdad de un signo proposicional necesita demostrarse por la referencia de ese signo al objeto *y* ello a la vez mediante razones que puedan ser aceptadas por una comunidad de interpretación. En el nuevo paradigma, pues, el papel del sujeto no lo asume *per se* el lenguaje, sino la comunicación mediada por argumentos de quienes se ponen a hablar entre sí para entenderse sobre algo en el mundo. El sitio de la subjetividad pasa a ocuparlo una praxis intersubjetiva de entendimiento que genera de por sí secuencias infinitas de signos e interpretaciones. Esta concepción la desarrolla Peirce por vía de una crítica demoledora del paradigma de filosofía de la conciencia. En esa crítica se guía por los seis puntos de vista siguientes:

— La crítica metodológica se endereza contra la *introspección*, la cual ha de guiarse por evidencias privadas acerca de supuestos hechos de la conciencia sin poder distinguir con seguridad entre apariencia y realidad sobre la base de criterios susceptibles de comprobación. En cambio, las expresiones simbólicas y los complejos de signos representan hechos accesibles para todos cuya interpretación queda expuesta a la crítica pública, de suerte que no cabe apelar a un particular en vez de a la comunidad de investigadores (*community of investigators*) como última instancia en lo que se refiere a enjuiciamiento.

— La crítica epistemológica se dirige principalmente contra el *intuicionismo*, que afirma que nuestros juicios se componen de elemen-

tos inmediatamente dados o de ideas o datos sensoriales absolutamente ciertos. Pero ocurre que ninguna vivencia, por elemental que sea, puede alcanzar su objeto sin mediación simbólica. En un proceso de experiencia que por principio es discursivo no puede haber ningún inicio absoluto. Todas las cogniciones, sean conscientes o no, vienen lógicamente determinadas por cogniciones anteriores.

— De ello se sigue la crítica a una teoría que, en términos *fundamentalistas*, toma a *la autoconciencia* por punto de partida. En realidad sólo concluimos acerca de un mundo interno de estados mentales y de sucesos psíquicos a partir de nuestro saber de hechos externos. La hipótesis de un «sí mismo» (*self*) se impone mediante la experiencia del error cuando una opinión tenida en principio por verdadera resulta ser simplemente «subjetiva».

— La crítica a la construcción kantiana de una «cosa en sí» se dirige contra un *fenomenalismo* que, al concebir el pensamiento representativo conforme al modelo del espejo, sucumbe a la tentación de suponer una realidad oculta tras los fenómenos: al igual que el espejo, también la realidad habría de tener un reverso que escapa a lo que en el espejo queda reflejado. Efectivamente, la realidad impone a nuestro conocimiento restricciones, pero sólo en la forma de que desmiente falsas opiniones tan pronto como nuestras interpretaciones fracasan al hacerle frente. Pero de ello no se sigue que la realidad pudiera por principio escapar a mejores interpretaciones. Antes real es aquello y sólo aquello que puede convertirse en contenido de representaciones verdaderas.

— Además, la duda sobre la duda cartesiana se dirige contra la concepción de un sujeto sin mundo, que se enfrentaría al mundo en conjunto. La conciencia individual no constituye una mónada encapsulada en sí misma, que pudiese asegurarse de un golpe de la totalidad del ente, distanciándose *de todo* mediante una duda supuestamente radical. Antes todo sujeto se encuentra ya siempre en el contexto de un mundo que le resulta familiar. Este transfondo masivo de convicciones no puede ponerlo escépticamente en cuestión a voluntad y en conjunto. Una duda hueca, abstracta (*paper doubt*) no puede representar conmoción alguna para las autoevidencias que integran el mundo de la vida; por otra parte no hay nada que en principio pueda quedar cerrado a la corrosión de la duda real.[6]

6. «Es una tontería decir a un hombre que empiece dudando de sus creencias familiares a no ser que se le diga algo que le haga dudar realmente de ellas. Es falso decir que el razonamiento tenga que descansar, o bien en principios impuestos, o bien en hechos últimos. Pues no podemos pasar por detrás de aquello de lo que no somos capaces de dudar, pero no sería filosófico suponer que algún hecho particular, cualquiera que éste sea, no vaya a ser puesto nunca en duda» (*CE*, 3, p. 14).

— Finalmente, Peirce se dirige contra el *privilegio* de que es objeto el *sujeto cognoscente* sobre el sujeto agente. Nuestras convicciones están entretejidas con nuestras prácticas: «una creencia que nunca es base de ninguna actuación deja de ser una creencia» (*CE*, 3, 77). Así, el espíritu situado encuentra una encarnación en el medio simbólico del lenguaje al tiempo que en el medio simbólico de la praxis. El pensamiento articulado en una elocución queda reconectado con la acción y la experiencia a través de la opinión del espíritu interpretante. Todo miembro de esta cadena ofrece una estructura triádica que explica la función representativa de los signos; y, por tanto, es él mismo del tipo de un signo.

2) Pero también esta filosofía de la conciencia semióticamente transformada se ve alcanzada por las viejas cuestiones epistemológicas. ¿Cómo es posible la objetividad de la experiencia si el espíritu semióticamente encarnado se ve atrapado en el círculo mágico de los discursos y las prácticas y permanece encadenado por la cadena de significantes? ¿Cómo podemos hacer justicia a la idea intuitiva que tenemos de la realidad como algo independiente de nosotros si la verdad de los juicios y de los enunciados se desvanece en los pros y contras retóricos de una argumentación sin fin? Ciertamente Peirce destruye dos dogmas: el mito de lo inmediatamente dado y la ilusión de la verdad como certeza de nuestras representaciones. Pero se ve confrontado con la cuestión de si, en lugar de los dogmas del empirismo corriente, no se ha limitado a introducir un empirismo de segundo orden, un empirismo holísticamente renovado en el nivel de los sistemas de signos, pasar por detrás de los cuales nos resultaría tan imposible como pasar por detrás de los *first principles* o de los *ultimate facts*. Es en la respuesta a estas dos preguntas donde Peirce demuestra su originalidad. En rigor son tres respuestas innovadoras las que Peirce propone: *a*) la teoría de los signos presimbólicos; *b*) la doctrina de las conclusiones sintéticas, y *c*) la idea regulativa de un consenso último (*ultimate agreement or final opinion*).

a) ¿Cómo puede ser posible la objetividad de la experiencia? Por un lado el contacto entre signo y realidad ha de seguir estableciéndose a través de la experiencia; por otro, esta experiencia queda absorbida en un *continuum* de procesos mediados por signos. Peirce tiene, por tanto, que mostrar cómo las cadenas de signos, que a través de las operaciones de inferencia lógica pueden proseguirse sin fin, pueden sin embargo abrirse osmóticamente a la realidad. Tiene que demostrar la posibilidad de un *anclaje* de las cadenas de signos en la realidad. Al igual que el último Husserl en *Experiencia y juicio* tiene que descen-

der al ámbito de la experiencia antepredicativa a través de una génesis lógica del juicio de percepción.

El punto de partida para tal descenso lo constituye la estructura de la oración predicativa simple como forma semiótica de juicios de percepción. La proposición se compone de dos elementos de los que uno, la expresión de sujeto, es decir, el sujeto de la oración, establece la referencia al objeto, mientras que el otro contiene la determinación predicativa de ese objeto. A partir de ahí desarrolla Peirce una distinción entre «existencia» y «realidad». La relación diádica entre el término referencial y su objeto es una relación existencial que refleja el *outward clash* de una confrontación con la realidad, pero no esa realidad misma. El estado de cosas real sólo viene representado por la oración completa.

La primera jugada en el juego de esa génesis lógica de la oración o proposición es la conocida distinción entre símbolo, índice e icono. También con independencia de los signos representadores, es decir, de los símbolos susceptibles de verdad (es decir, las proposiciones), hay signos que están en una relación denotativa o en una relación de semejanza con los correspondientes aspectos de la realidad. De ello concluye Peirce que la expresión de sujeto y la expresión de predicado, que han de articularse ambas formando oraciones para poder cumplir una función expositiva explícita, descansan genéticamente sobre una capa más vieja de signos indéxicos e iconos que ya de por sí hacen referencia a un objeto y pueden encontrar un interpretante.[7]

A este primer paso en la arqueología de los símbolos lingüísticos sigue la ampliación de la esfera de los signos simbólicos y no-simbólicos, pero todavía convencionales, que hasta ahora hemos considerado, con tres clases de signos no-convencionales o naturales. Mientras los argumentos, proposiciones y términos, así como los índices y representaciones icónicas que aparecen autónomamente, guardan una relación convencional con sus objetos, las señales y signos expresivos que Peirce introduce como «sin-signs» o «quali-signs» dependen de un nexo causal o de similitudes de forma y configuración. Más tarde Peirce volvió a diferenciar esta clase de signos una vez más, pero sin llegar a un último sistema de ellos.[8] Ello es bien consecuente si de lo que se trata es de mostrar que las raíces del árbol semiótico de las oraciones predicativas simples se ramifica sin fin, llegando hasta una profundidad en la que, por lo menos por el momento, escapan al ojo de esa reconstrucción que procede en términos privativos.

7. K. Oehler, «Idee und Grundriß der Semiotik», *Semiotik*, I (1979), pp. 9 ss.
8. Cfr. la introducción de las diez clases de signos en Ch. S. Peirce, *Phänomen und Logik der Zeichen*, ed. de H. Pape, Francfort, 1983, pp. 64 ss., en especial, pp. 121 ss. Cfr. sobre ello H. Pape, *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß*, Francfort, 1989.

De la misma manera pueden entonces los procesos de experiencia quedar enraizados en capas preconscientes de estímulos sensitivos y sentimientos sin perder el carácter discursivo de procesos de inferencia mediados por signos.

b) Pero esta consideración sólo puede al cabo apoyar la pretensión de objetividad de la experiencia mostrando que las fases iniciales infinitesimales de nuestra experiencia antepredicativa escapan al control de una elaboración consciente, es decir, de una elaboración explícitamente discursiva; son algo que se nos impone. Sólo que estos aportes elementales de información, dotados de evidencia sensible, que Peirce llama «percepts», no por ello son menos falibles que los juicios de percepción que se obtienen de ellos.[9] Los propios «percepts» pueden desempeñar el papel de «first premises»; también ellos se deben a aquellos casos límites de inferencias abductivas, que nos sobrevienen como evidencias instantáneas y que, por tanto, se limitan a ocultar ante nosotros su falibilidad: «Si el percepto o juicio perceptual fuera de una naturaleza enteramente ajena a la abducción, uno podría esperar que el percepto se encontrase enteramente libre de cualquiera de esos caracteres que son propiamente interpretaciones, mientras que es difícil que pueda dejar de tener tales caracteres» (5.184).

Ciertamente, tales perceptos y juicios de percepción, que transitan una y otra vez a través de las esclusas de la praxis convirtiéndose así en habituales, pueden adensarse y convertirse (junto con supuestos teoréticos de fondo y junto con principios morales) en el contexto incuestionado que representa la trama de certezas propias del mundo de la vida. Ninguna de estas convicciones adquiridas en la práctica está de por sí protegida contra una posible problematización; pues el contacto con la realidad establecido a través de la acción ofrece sólo para el caso de fracasos, es decir, de experiencias negativas, un buen criterio para la evaluación de las opiniones «invertidas» en los planes de acción.[10]

Pero si la objetividad de la experiencia no puede asegurarse por una base indubitable, queda en todo caso en pie la esperanza de conseguir un método que garantice la verdad en la adquisición de conocimientos y en su comprobación racional. Como núcleo de tal racionalidad procedimental considera Peirce las reglas del pensamiento inferencial. Esta *lógica utens* Peirce la reconstruyó, como es sabido, en forma de una teoría de los juicios sintéticos. En este asunto no puedo

9. Ch. Hookway, *Peirce*, Londres, 1985, pp. 149 ss.

10. Durante mucho tiempo Peirce fue de la opinión de «que no hay colección definida y fija de opiniones que sea indubitable, pero que la crítica empuja gradualmente hacia atrás las indubitables de cada individuo modificando la lista, pero dejándole siempre a la vez creencias indubitables por el momento» (p. 5.509).

entrar aquí.[11] Sin embargo, es de importancia en nuestro contexto uno de los resultados de estas investigaciones concernientes a la lógica de la investigación científica. La circulación entre formación de hipótesis, generalización inductiva, deducción y nueva formación de hipótesis sólo pone en perspectiva una elaboración autocorrectiva y un aumento acumulativo del saber, si se maneja correctamente la abducción. El silogismo abductivo es el único elemento propiamente ampliador del conocimiento, pero a la vez está bien lejos de resultar *vinculante*. Para la inducción cree Peirce poder demostrar a través de consideraciones atinentes a teorías de la probabilidad que «in the long run» podemos confiar en ellas. Pero sólo una formación racional de hipótesis podría cerrar el círculo de generalización inductiva y deducción.

La cuestión de cómo es posible la objetividad de la experiencia se plantea entonces como la cuestión de cómo puede explicarse el *factum* cuasitrascendental de procesos generales de aprendizaje. O bien la teoría de los juicios sintéticos necesita una fundamentación objetiva en la realidad, de suerte que pueda mostrarse cómo la naturaleza misma dirige nuestra formación de hipótesis. A esta alternativa vuelve el Peirce tardío. O bien la carga de la prueba, que la experiencia (incluyendo la experiencia del fracaso en la práctica) y el pensamiento inferencial no son capaces de soportar solos, ha de *distribuirse* y *desplazarse* hacia un miembro más en la cadena de los procesos semióticos, a saber, a la argumentación. La discusión es algo que Peirce consideró desde siempre como «piedra de toque de la verdad» (Kant): «Sobre la mayoría de los asuntos por lo menos, la experiencia suficiente, la discusión y el razonamiento llevarán a los hombres a un acuerdo» (*CE*, 3,8). Y por discusión no entiende Peirce en modo alguno una competición (5.406) en la que una de las partes trata de imponerse retóricamente a la otra, sino una búsqueda cooperativa de la verdad a través del intercambio público de argumentos. Sólo así puede servir la discusión de «test de comprobación dialéctica» (5.392).

c) El que la racionalidad procedimental operante en la práctica cotidiana y estilizada y metodologizada en la ciencia sólo pudo desplegarse bajo las condiciones de discursos racionales es algo que en el artículo «La fijación de la creencia» Peirce empieza fundamentando en términos *históricos*: contra el poder de la costumbre, contra el control del pensamiento y contra un apriorismo que no parece consistir sino en una realización de deseos, en la modernidad se ha impuesto la autoridad racional de un aprendizaje dirigido por la experiencia y mediado por la discusión y la argumentación. Pero el hecho de que la elaboración inferencial de la información dependa de un intercambio

11. Hookway (1985), cap. VII, pp. 208 ss.

público y no coercitivo de argumentos, es algo que ha menester de explicación allende las referencias históricas. Peirce intenta explicar a partir de la propia estructura triádica del signo la circunstancia de que el proceso de conocimiento mediado por signos sólo pueda funcionar bajo tales condiciones operativas.

Un signo sólo puede cumplir su función expositiva estableciendo una relación con el mundo intersubjetivo de los intérpretes a la vez que una relación con el mundo objetivo de las entidades; por eso la objetividad de la experiencia no es posible sin la intersubjetividad del entendimiento. Este argumento puede reconstruirse en cuatro pasos:

— En una lejana analogía con el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado Peirce acentúa la conexión interna entre experiencia privada y comunicación pública. La experiencia tiene siempre algo de privado porque cada uno dispone de un acceso privilegiado a sus propias vivencias; pero al mismo tiempo el carácter sígnico de estas vivencias remite más allá de los límites de la subjetividad. Un signo expresa algo general al representar algo. Por eso no puede encontrar ningún interpretante que estuviese en exclusiva posesión de una conciencia individual. De esta participación transubjetiva en interpretantes se torna consciente el individuo en el instante en que, en confrontación con el otro, se percata (como en un chispazo) de estar en un error.

— Esta confrontación de opiniones ha de adoptar la forma racional de una argumentación porque en esta forma de comunicación también puede hacerse explícito lo que, por así decir, ya está implícito en toda proposición. Pues la fuerza ilocucionaria del acto de afirmación significa que el hablante hace a un destinatario la oferta de apoyar su enunciado mediante un argumento, Peirce dice: de desarrollar un argumento a partir de la proposición. El discurso racional en el que un proponente defiende pretensiones de validez frente a las objeciones de oponentes es la forma reflexivamente desarrollada del proceso semiótico en general.

— Como las reglas de la inferencia sintética no garantizan de por sí resultados concluyentes, es decir, no podrían proyectarse sobre el plano semántico como si se tratase de un algoritmo, la elaboración argumentativa de informaciones ha de cobrar la forma de una práctica intersubjetiva. Ciertamente, en la argumentación, los posicionamientos positivos o negativos de los participantes han de venir regulados exclusivamente mediante buenas razones; sólo que la decisión acerca de qué deba contar como una «buena razón» habrá de tomarse en la propia discusión. No hay ninguna instancia superior que el asentimiento de los otros producido dentro del discurso y, por tanto, racional en cuanto obtenido dentro del discurso.

— Ciertamente, la objetividad del conocimiento no puede depender del asentimiento —por racional que ese asentimiento sea— de un número contingente de participantes, y, por tanto, del asentimiento de ningún grupo *particular*. En otros contextos, en virtud de otras experiencias pueden producirse mejores argumentos que desmientan lo aquí y ahora tenido por verdadero por ti o por mí. Con el concepto de realidad, a la que necesariamente se refiere toda exposición, presuponemos algo trascendente. A esta referencia transcendedora es a lo que no puede dar cobro la aceptabilidad racional de una elocución mientras nos movamos dentro de una comunidad particular de lenguaje o de una forma particular de vida. Pero como no podemos salir de la esfera de lenguaje y de la argumentación, la referencia a la realidad, realidad que no se agota en «existencia», sólo puede establecerse de forma que proyectemos una «trascendencia desde dentro». A ello sirve el concepto contrafáctico de *final opinion* o de un consenso alcanzado en condiciones ideales. La aceptabilidad racional, y con ello la verdad de una afirmación, Peirce la hace depender de un acuerdo que *pudiera* alcanzarse bajo las condiciones de comunicación de una comunidad de investigadores idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. Si entendemos la realidad como suma de todas las afirmaciones verdaderas en este sentido, puede tenerse en cuenta su trascendencia sin necesidad de abandonar la conexión entre objetividad del conocimiento e intersubjetividad del entendimiento. «Lo real, por tanto, es aquello en lo que, más temprano o más tarde, la información y el razonamiento acabarán en definitiva resultando, y, que, por tanto, es independiente de las veleidades tuyas o mías. Por tanto, el origen mismo del concepto de realidad muestra que este concepto implica esencialmente la noción de una comunidad sin límites definidos y capaz de un indefinido aumento del conocimiento» (5.311).

3) De este modelo semiótico de conocimiento se sigue la imagen de un proceso de interpretación racionalmente controlado, en el que «hombres y palabras se educan mutuamente» (*CE*, I, 497: *men and words reciprocally educate each other*). El mundo de los hombres, semióticamente estructurado, se reproduce y desarrolla a través del medio que representan los signos. En uno de los polos la experiencia y la acción orientada a la obtención de fines aseguran un contacto con la realidad mediado por signos: «los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y hacen su salida por la puerta de la acción enderezada a un fin» (5.212). En el otro polo el intercambio de los argumentos se produce siempre respecto a, y anticipando, condiciones de una comunicación ideal contrafácticamente presupuestas. En este polo los procesos de aprendizaje contro-

lados por los problemas que van surgiendo, que se han estado moviendo de forma más o menos espontánea entre ambos polos conforme a las reglas de la inferencia sintética, se han vuelto reflexivos. Esos procesos de aprendizaje han sido tomados a cargo por una comunidad de investigadores que conscientemente se controla a sí misma. Ésta está obligada a una lógica «cuya esencial finalidad es comprobar la verdad por medio de la razón» (*CE*, I, 329). La experiencia y la argumentación guardan entre sí la relación de tensión que se da entre lo «privado» y lo «público». Acción cotidiana y argumentación guardan entre sí la relación de tensión que se da entre certezas de sentido común y conciencia de falibilidad radical.[12]

Tanto el *common-sense* como la ciencia operan con la suposición de una realidad independiente. Pero aquello que en nuestra praxis consideramos irrebasable e indubitable tiene el estatus de una certeza precrítica (*acritical*) aun cuando de ningún modo resulte de antemano inmune a las objeciones. En el ámbito del saber argumentativamente comprobado nos hemos tornado conscientes de la falibilidad de cualquier evidencia. Para atribuirnos, sin embargo, la verdad, hemos menester del punto de referencia compensatorio que representa la *final opinion*. Verdaderas son sólo aquellas afirmaciones que en el horizonte de una comunidad indefinida de comunicación volverían a confirmarse una y otra vez (5.311).

De esta comprensión semiótica del conocimiento, la realidad y la verdad, se siguen consecuencias para los propios conceptos de signo e interpretación. Hasta aquí hemos partido de que el signo consigue ejercer su efecto en el espíritu del intérprete, de que el interpretante reproduce en cierto modo el objeto representado por el signo. En una interpretación estricta esto significaría «que una representación es algo que produce otra representación del mismo objeto, y que en esta segunda representación o representación interpretante la primera representación es representada como representando a un objeto. Esta segunda representación debe tener a su vez una representación interpretante y así hasta el infinito, de modo que el proceso de representación nunca llegaría a estar completo» (*CE*, 3, 64 s.). Sin embargo, este regreso infinito sólo se produciría si el proceso de interpretación, por así decir, se cerrara circularmente sobre sí mismo sin una esti-

12. «*Full belief* (creencia completa) es la disponibilidad a actuar con base en la proposición en las crisis profundas y vitales, *opinion* es la disponibilidad a actuar con base en la proposición en asuntos relativamente insignificantes. Pero la pura ciencia no tiene nada que ver en absoluto con la acción... El hombre de ciencia no está aferrado en lo más mínimo a estas conclusiones... Está dispuesto a abandonar una o todas tan pronto como la experiencia se les oponga. A alguna de ellas, eso es verdad, está acostumbrado a llamarlas *verdades establecidas*; pero esto simplemente significa proposiciones a las que ningún hombre competente pondría hoy pegas» (I, p. 634).

mulación continua desde fuera y sin elaboración discursiva. Pero esta descripción sólo se acomoda a la fase inicial en la que el interpretante provocado antes de toda experiencia actual se refiere a ese «objeto inmediato» que, por así decir, es inmanente al signo como significado suyo. El empleo fáctico del signo en una determinada situación exige, sin embargo, un interpretante que se refiera al «objeto dinámico» en un horizonte específico de experiencia (*collateral experience*). Este objeto es externo al signo y exige de los intérpretes experiencia sensible y experiencia práctica, conocimiento del contexto, así como elaboración discursiva de informaciones. Tampoco en eso se agota la interpretación de un signo; al tener esa interpretación por meta una representación explícita, es decir, una representación susceptible de verdad, anticipa la posibilidad de un interpretante definitivo. Y éste se refiere al objeto, tal como éste se mostraría a la luz de un consenso ideal, a un *final object*. Sólo la orientación por la verdad hace justicia al sentido de las expresiones simbólicas que «representan» algo en el sentido de que los intérpretes pueden servirse de ellas *para entenderse sobre algo en el mundo*. Entender, entendimiento y conocimiento son conceptos cada uno de los cuales hace recíproca referencia a los demás.[13]

La interpretación de los signos está entretejida con la interpretación de la realidad; sólo así cobra la corriente de interpretaciones una dirección. El texto original de la naturaleza no se desmorona en el torbellino de significantes. La estructura del primer signo lleva ya inscrito el *telos* de una exposición adecuada y *completa* de la realidad. Sin embargo, síguese una consecuencia que desasosegó a Peirce desde el principio: al cabo los procesos de aprendizaje, precisamente por esa su estructura semiótica, no pueden salirse del círculo de los signos que interpretamos. Al cabo los límites de nuestro lenguaje se convierten en los límites del mundo.

Este círculo semiótico se cierra más implacablemente aún si ampliamos con aspectos *lingüísticos* los análisis *lógicos* que Peirce hace del lenguaje. Pues entonces se ve que en los casos límites la abducción lograda presupone un cambio innovador del lenguaje mismo, a saber, de la perspectiva de nuestra visión del mundo. En casos extremos nos damos de bruces con los límites de nuestra comprensión; y las interpretaciones que en vano laboran con problemas en los que nuestra interpretación da con sus límites quedan empantanadas. Sólo se ponen otra vez en movimiento cuando los hechos conocidos se muestran de otra manera a la luz de un nuevo vocabulario, de suerte que proble-

13. D. Savan, «Questions Concerning Certain Classifications Claimed for Sing», *Semiotica*, 19 (1977), pp. 179 ss.; J. Ransdell, «Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic», *Semiotica*, 19 (1977), pp. 157 ss.

mas que habían tocado fondo pueden plantearse de forma enteramente nueva y desde perspectivas mucho más prometedoras. Esta función *abridora de mundo* que tienen los signos fue algo que Peirce pasó por alto.

Pero esto en modo alguno significa que la fuerza universalizadora que tienen los procesos de aprendizaje hubiera de quebrarse necesariamente en los límites de un lenguaje particular o de una forma concreta de vida. Todas las lenguas son porosas y todo aspecto del mundo nuevamente abierto se queda en una proyección vacía mientras su fecundidad no se acredite en procesos de aprendizaje que esa nueva manera de ver el mundo haga posibles. Pero esta relación entre constitución lingüística del mundo y solución intramundana de problemas no hace sino iluminar de forma mucho más neta la cuestión que inquietaba a Peirce. Si los límites de la semiosis significan los límites del mundo, entonces el sistema de los signos y la comunicación entre los usuarios de signos pasan a ocupar, por así decir, una posición trascendental. En la estructura del lenguaje, en la que los sujetos se representan la realidad, no se refleja la estructura de la realidad misma. Estas consecuencias nominalistas que Peirce combatió enérgicamente durante toda su vida sólo parecen poder evitarse si el círculo semiótico no sólo abarcase el mundo de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, sino que abarcase a la naturaleza en conjunto, a la *naturaleza misma* y no sólo a nuestras interpretaciones de la naturaleza. Sólo entonces el *topos* clásico del «libro de la naturaleza» perdería su carácter metafórico y todo fenómeno natural se transformaría, si no en una letra, sí por lo menos en un signo que determina la secuencia de sus interpretantes. Y en esa fantasía creadora de hipótesis que opera en toda abducción lograda, no haría sino emerger en el plano de la conciencia aquello que en la evolución natural estaba ya previamente pensado. Las inferencias sintéticas recibirían así un fundamento *in re*.

Pero este idealismo semiótico exige una naturalización de la semiosis.[14] El precio que Peirce ha de pagar por ello es la anonimización y despersonalización de ese espíritu en el que los signos provocan sus interpretantes. Este es el lastre metafísico con el que el Peirce posterior carga su semiótica.

La gran aportación de la semiótica de Peirce la veo en la consecuente ampliación del mundo de las formas simbólicas por encima de las formas lingüísticas de expresión. Nuestro lenguaje proposicionalmente diferenciado, Peirce no sólo lo puso en contraste con los lenguajes de señales. Peirce no sólo analizó esas especies de índices e ico-

14. J. E. McCarthy, «Semiotic Idealism», *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 20 (1984), pp. 395 ss.

nos intencionalmente empleadas, que alcanzan autonomía por debajo del nivel de los signos lingüísticos. Mostró cómo interpretamos, como si de signos lingüísticos se tratase, indicios causales y gestos expresivos espontáneos, así como similitudes morfológicas con las que nos sucede encontrarnos. Con ello abrió al análisis semiótico nuevos ámbitos: por ejemplo, el mundo de signos extraverbales en cuyo contexto está inserta nuestra comunicación lingüística; las formas estéticas de exposición y las formas expresivas de las artes no proposicionales. Finalmente, el desciframiento abductivo de un mundo social simbólicamente estructurado, del que se nutre nuestra práctica comunicativa cotidiana, así como también figuras como Sherlock Holmes[15] o novelas como *El nombre de la Rosa* de Eco.

El mundo de la vida, que de por sí viene estructurado simbólicamente, constituye una red de contextos implícitos de sentido, que se sedimentan en signos no lingüísticos, pero accesibles a la interpretación lingüística. Las situaciones, en las que los participantes en la interacción se orientan, están saturadas de pistas, guiños y rastros delatores; a la vez vienen marcadas por rasgos estilísticos y caracteres expresivos, intuitivamente aprehensibles, que reflejan el «espíritu» de una sociedad, la «tintura» de una época, la «fisonomía» de una ciudad o de una clase social. Si se aplica la semiótica de Peirce a esta esfera producida por los hombres, pero de ninguna manera *dominada* por ellos con voluntad y consciencia, resulta también claro que el desciframiento de los contextos implícitos de sentido, es decir, la comprensión del sentido, es un modo de experiencia: la experiencia es experiencia comunicativa. Sobre esto ha llamado particularmente la atención K.-O. Apel.[16]

Y si tenemos en cuenta este caso paradigmático de una plétora de sentido no articulada lingüísticamente, que se objetiva en signos presimbólicos, en signos de carácter preconvencional, tanto más clara resulta una circunstancia, a saber: aun cuando los signos naturales carecen de autores que les den un significado, sólo pueden encontrar un significado para intérpretes que sean capaces de hablar. ¿Cómo podrían encontrar sus interpretantes si no hubiera intérpretes que pudieran disputar con razones acerca de la interpretación de esos signos? Pero precisamente esto exigiría un idealismo semiótico que proyectase la semiosis dentro de la naturaleza y supusiese que el proceso de formación de nuevos hábitos de comportamiento, controlado y regido por la interpretación de signos, se extendiese más allá del mundo humano, a los animales, las plantas y los minerales.

15. Th. A. Sebeok y J. Umiker-Sebeok, *Ch. S. Peirce und Scherlock Holmes*, Francfort, 1980.
16. K.-O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Francfort, 1979.

4) Peirce está convencido de que «de ninguna manera el hábito es exclusivamente un hecho mental. Empíricamente encontramos que algunas plantas tienen hábitos. La corriente de agua que se cava ella misma un lecho está desarrollando un hábito» (5.492). Una naturaleza que se desarrolla en forma de un proceso semiótico abre los ojos y se convierte en participante virtual de la conversación practicada entre los hombres. Este venerable pensamiento extrae su capacidad de estimulación de la idea de que podemos llegar a conversar con la naturaleza y soltar la lengua de las criaturas no redimidas. Entonces, como Marx pensaba, a la naturalización del hombre correspondería una humanización de la naturaleza. Pero de la versión romántica que Peirce da a esta herencia de la mística judía y protestante, de la filosofía romántica de la naturaleza y del trascendentalismo, se sigue otra consecuencia completamente distinta: el lenguaje de los hombres, al quedar absorbido en ese contexto de comunicación omniabarcante, perdería precisamente aquello que le es específico. Es lo que se hace patente en ese concepto de persona,[17] el cual todo lo que convierte a la persona en un individuo sólo logra determinarlo en términos negativos a partir de la diferencia con lo universal, a saber, a partir de la distancia del error respecto de la verdad y del alejamiento de la comunidad en que el egoísta se sitúa. Lo individual es lo meramente subjetivo y egoísta. «El hombre individual, al no manifestarse su existencia separada sino por la ignorancia y el error, en tanto que es alguna cosa aparte de sus congéneres, o de lo que él o ellos deben ser, no es más que una negación» (5.317).

Y así, también en el antiplatónico Peirce acaba imponiéndose la peor herencia del platonismo. El realismo de los universales, que Peirce pone en movimiento, convierte a la evolución cósmica en portadora de una indetenible tendencia a la universalización, de una tendencia a cada vez más organización y cada vez más control consciente. La consecuencia que estoy considerando no se sigue de por sí del realismo de los universales, sino sólo de una versión semiótica de lo universal como una representación mediada por signos, así como de la interpretación de la evolución como proceso de aprendizaje. Ambas cosas sólo dejan ya ver por un solo lado la comunicación en la que se impone esa tendencia a la universalización: esa comunicación no puede considerarse como entendimiento entre *ego* y *alter* sobre algo en el mundo; antes el entendimiento existe solamente por mor de la representación y de una representación cada vez más completa de la realidad. Este privilegio de que es aquí objeto la referencia que el signo re-

17. P. A. Muoio, «Peirce on the Person», *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 20 (1984), pp. 169 ss.

presentativo guarda con el mundo, frente a la referencia que el signo comunicable hace a los intérpretes, determina que el intérprete pase a un segundo plano frente al interpretante. Y esto le resulta al último Peirce tanto más plausible porque así la doctrina de las inferencias sintéticas recibe una fundamentación en las leyes de la evolución natural. Si los procesos de aprendizaje de la especie humana no hacen sino proseguir en forma reflexiva los de la naturaleza, entonces pierde también fuerza y valor propio la argumentación, es decir, aquello que uno tiene que decir a otro, pierde también fuerza y valor propio la fuerza de convicción del mejor argumento. Lo que la argumentación, por así decir, podría aportar por sí misma, a saber, la unificación no coercitiva entre individuos que tratan de aclararse unos con otros, confrontando sus opiniones diversas, sucumbe a la fuerza niveladora de un universalismo que empuja hacia arriba mediante inferencia a partir de la realidad misma. La pluralidad de voces del entendimiento intersubjetivo se convierte en un mero epifenómeno.

Es interesante que Peirce sólo pueda representar en última instancia el entendimiento de un intérprete con otro recurriendo a una fusión emocional entre *ego* y *alter*: «Cuando comunico mis pensamientos y mis sentimientos a un amigo con quien estoy en plena simpatía, de modo que mis pensamientos pasan a él y yo soy consciente de lo que él siente, ¿no estoy viviendo en su cerebro al mismo tiempo que en el mío, y ello en el sentido más literal?» (*CE*, I, 498). Así, la universalización de un consenso no sólo significa la disolución de contradicciones, sino también la extinción de la individualidad de aquellos que pueden mutuamente contradecirse, su desaparición en una representación colectiva. Peirce entiende la identidad del individuo, al igual que Durkheim, como imagen simétrica de la solidaridad mecánica de un grupo: «Así el alma del hombre es una determinación especial del alma genérica de la familia, la clase, la nación, la raza a la que pertenece» (*CE*, I, 499). Sólo G. H. Mead, un pragmatista de la segunda generación, entendería el lenguaje como el medio que «societariza» a quien actúa comunicativamente, en la misma medida en que a la vez lo individua. Las identidades colectivas de familia, clase y nación guardan una relación de complementariedad con la identidad del individuo.[18] La identidad personal no puede quedar suprimida y superada en la colectiva mediante generalización. *Ego* y *alter* sólo pueden concordar en una interpretación y compartir las mismas ideas en la medida en que no vulneren las condiciones de la comunicación lingüística y mantengan una relación intersubjetiva que los obliga a

18. J. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988.

adoptar entre sí la relación de una primera persona o una segunda persona. Pero esto significa que cada uno de ellos ha de distinguirse de su destinatario como ambos en primera persona del plural pueden distinguirse en común de los otros como terceras personas. En cambio, en la medida en que la dimensión de la posibilidad de contradicción se cierra, la comunicación lingüística se encoge hasta reducirse a una especie de *comunión* que ya no necesita del lenguaje como medio del entendimiento.

Peirce, totalmente en el sentido de Feuerbach, hizo en una ocasión a los hegelianos la objeción de que pasaban por alto el momento de dualidad que se expresa en la resistencia externa de los objetos existentes (8.39 ss.). Pero él pasa por alto ese momento de dualidad que en la comunicación se nos pone de manifiesto como contradicción y diferencia, como la peculiar forma de ser y comportarse de *otro* individuo. Pero esa individualidad, cuando se trata de un gran filósofo, puede también expresarse en su filosofía. En este sentido los participantes en este congreso no negarán la razón a Peirce cuando dice: «Cada hombre tiene su propio carácter peculiar. Ese carácter entra en todo lo que hace; pero en cuanto que entra en todo su conocimiento, se trata de un conocimiento de las cosas en general. Es, por tanto, la filosofía del hombre, su manera de ver las cosas, la que constituye su individualidad» (*CE*, I, 501).

EDMUND HUSSERL SOBRE MUNDO DE LA VIDA, FILOSOFÍA Y CIENCIA*

I

Desde el siglo XVII la filosofía no tuvo más remedio que ponerse en relación con una forma de saber que se sustraía a la alternativa hasta entonces vigente entre saber y opinión. Pues la Física de Newton se elevaba por encima del ámbito de la *doxa*, pero no alcanzaba la forma estricta de la *episteme*, sino que pese a su nombre y a su pretensión epistémica se quedaba en algo distinto de la filosofía. Pero hasta mediados del siglo XIX la filosofía podía estar segura de su superioridad, como enciclopedia de las ciencias, o por lo menos como teoría del conocimiento que legitimaba a las ciencias en las posibilidades de éstas. La filosofía mantenía todavía en su mano la licencia para un conocimiento en general. También entonces buscaba ya en el *common sense* un aliado.[1] Respecto a éste la filosofía había estado a la vez próxima y lejana; pues la filosofía analiza aquello que sin saberlo explícitamente siempre ya conocemos, y mantiene con el saber de la vida cotidiana por lo menos una relación ambivalente. Por eso, los antípodas de antaño podían descubrir también los puntos que tenían en común frente al desafío que para ambos constituía ese saber contraintuitivo con el que las ciencias modernas entierran lo que *prima facie* resulta obvio y familiar. En todo caso, las investigaciones de Descartes y Kant concernientes a crítica de conocimiento encontraron en actitudes de crítica de la ciencia como la de un Vico y la de un Shaftesbury un eco

* Conferencia pronunciada en el decimoquinto congreso alemán de filosofía, celebrado en Hamburgo en septiembre de 1990.

1. Hablo de *common sense* en el sentido de un saber cotidiano adquirido de forma práctica y heredado a través de tradiciones. Empleo la expresión inglesa porque los equivalentes alemanes tienen connotaciones equívocas: el *gesunde Menschenverstand* (sano sentido común) hace más bien referencia a las escasas entendederas del manipulable sano sentir del *Volk* (pueblo), mientras que el *Gemeinsinn* (sentido común) casi sólo se restringe a lo político. Cfr. H. Kleger, «Common Sense als Argument», *Archiv f. Begriffsgeschichte*, 30 (1987), pp. 192 ss.

que las complementaba, pues esa crítica apostaba por la fuerza orientadora del *sensus communis* redescubierto en el humanismo.[2]

La posición de la filosofía entre ciencia y *common sense* no podía considerarse, pues, en modo alguno una nueva constelación cuando Husserl convirtió en tema, en nuestro siglo, el mundo de la vida.[3] Tampoco es nueva la intención de Husserl de asegurar hacia ambos lados la posición predominante de la filosofía. Pero desde la segunda mitad del siglo XIX la tarea se había vuelto más difícil. Por un lado, también se habían autonomizado la psicología y las ciencias del espíritu; por otro, conceptos concernientes más bien a la esfera de la vida cotidiana como lenguaje, cultura y forma de vida, narración y praxis, historia y tradición, habían cobrado el rango de conceptos básicos en lo tocante también a teoría del conocimiento. Para mantener, sin embargo, el predominio de la filosofía, Husserl hizo entonces una jugada bien original (también bajo la impresión de un momento histórico oscurecido en términos totalitarios). Convirtió el mundo de la vida en olvidado fundamento de sentido de las ciencias. La escisión del mundo en ser corporal y en ser psíquico no reflejaba a su juicio sino la autocomprensión objetivista de las ciencias, que se ocultan a sí mismas el contexto de nacimiento que para ellas constituye el mundo de la vida. El mundo de la vida constituye, en tanto que praxis natural y experiencia del mundo, el concepto polarmente opuesto a aquellas idealizaciones que intervienen en la constitución de los ámbitos de conocimiento de las distintas ciencias. Las idealizaciones subyacentes en las operaciones de medida, en la suposición de causalidad, en la matematización, etc., explican también la tendencia de la imagen científica del mundo a la tecnificación, es decir, la formalización de la praxis cotidiana.

Husserl quiere matar tres pájaros de un mismo tiro: de forma crítica tiene en cuenta la autonomía de las ciencias; con un mundo de la vida en que se fundan las ciencias, el *common sense* cobra una inaudita dignidad; simultáneamente, la filosofía conserva su pretensión apriorística tanto en lo concerniente a una fundamentación última de tipo teorético como en lo concerniente a impartir orientación práctica; pues con el análisis fenomenológico del mundo de la vida, la filosofía aportaría dos cosas: tendría por tarea poner de manifiesto los fundamentos que las ciencias tienen en el mundo de la vida y explicar así las bases del saber que tenemos del mundo; y al hacer así transparente la espesura del mundo de la vida, superaría a la vez la auto-

2. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960, pp. 16-25.

3. El concepto (aunque no la expresión) queda ya introducido en 1913; cfr. E. Husserl, *Ideen* (1913), Tubinga, 1980, pp. 52, 56. Sobre la prehistoria del *topos* «mundo de la vida», cfr. F. Fellmann, *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Friburgo, 1983.

comprensión objetivista de las ciencias europeas, con la que éstas yerran el «propio sentido racional de la vida» y hacen despeñarse al mundo en una crisis, «en una hostilidad contra el espíritu y en la barbarie».[4]

Con los dos primeros motivos Husserl abre el camino para una crítica de la ciencia, que aporta cada vez nuevas evidencias en el sentido de que nuestras relaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato precientífico con las cosas y personas (a esa crítica de la ciencia pertenecen no sólo los planteamientos provenientes del círculo de Husserl, como son la sociología del saber de Scheler y la antropología o el marxismo fenomenológico de Sartre o de Merleau-Ponty, sino también la filosofía hermenéutica, el pragmatismo, el constructivismo de Erlangen, la teoría de los intereses cognoscitivos, etc). A mí me interesa el tercer motivo, la defensa de la pretensión filosófica de fundamentación última. Curiosamente, con el descubrimiento del mundo de la vida, Husserl se enreda en las paradojas de una subjetividad que se da a sí misma plenos poderes; precisamente este tema se convierte en un impulso para una crítica de la filosofía del sujeto que en Heidegger no hace sino conducir a un vuelco por el que el planteamiento fundamentalista se trueca en la abstracción contraria.

II

La idea de mundo de la vida rompe la arquitectónica de la filosofía trascendental porque se distingue característicamente del concepto corriente de mundo (*mundus, katholon*). Pues ya el caso elemental de la percepción de un color o de un objeto lo analiza Husserl dirigiendo la atención no tanto al objeto mismo, sino a «cómo» viene dado ese objeto, al contexto desde el que el color o el objeto emergen para el que los mira. El objeto percibido se presenta perspectivísticamente desde delante a quien lo mira, en una escala gradual de tonalidades de color; resalta con contornos más o menos marcados sobre un trasfondo que queda en la sombra, y queda inserto en un horizonte de referencias implícitas, de referencias inferidas, o de referencias que nos vienen atemáticamente dadas, concernientes a la manera colateral de dársenos el entorno inmediato. De tales ingredientes de la situación del objeto, de tales contextos precategorial o pre-predicativamente concomitantes se compone el mundo en el que también el observador

4. E. Husserl, «Die Krisis der Europäischen Wissenschaft», en *Gesammelte Werke*, VI, pp. 269 ss.

mundano, y, por tanto, también el fenomenólogo se encuentran ya siempre. Husserl explora este suelo familiar de la práctica de nuestra vida cotidiana y de la experiencia cotidiana del mundo bajo el título de «mundo de la vida».

Éste nos viene dado en la forma de un saber prerreflexivo de certeza aproblemática, como saber holístico de fondo, en el que convicciones de tipo descriptivo, evaluativo, normativo y expresivo se integran unas con otras formando síndrome, y que constituye al mundo de la vida con sus coordenadas espacio-temporales como un todo ni objetivado ni objetivable que nos envuelve. Hasta entonces se había considerado el mundo desde la perspectiva de un observador que quedaba *enfrente* de ese mundo en conjunto y desde esa perspectiva se había entendido el mundo como el ente en conjunto, como la totalidad de todos los objetos representables, como todo aquello que es el caso. Pero un mundo de la vida sólo se abre desde la perspectiva interna de la subjetividad centrada en el cuerpo de cada uno, localizada aquí y ahora, socializada con otros sujetos, marcada por tradiciones comunes. Esta diferencia entre el mundo en conjunto y un mundo de la vida en el que estoy situado es decisiva para la comprensión de la dificultad con que el fenomenólogo se encuentra cuando trata de hacer transparente el mundo de la vida en conjunto como resultado de operaciones trascendentales. Pues entonces tiene que asimilar el concepto fenomenológico de mundo de la vida al concepto trascendental de mundo.

En Kant el sujeto ocupa una doble posición: el yo trascendental se enfrenta en conjunto al mundo constituido por él, mientras que el yo empírico aparece en el mundo como una entre las muchas cosas que aparecen en él y permanece tan ajeno al yo trascendental como cualquier otro fenómeno. En cambio, el yo trascendental y el yo empírico se encuentran en Husserl en una íntima relación. El mundo de la vida sólo se abre al fenomenólogo desde la perspectiva interna; por tanto, es su propio yo mundano la única fuente de la que puede obtener sus observaciones. Y porque toda persona porta, por así decir, en sí su yo trascendental, sujeto trascendental sólo puede haberlo en plural. En una palabra, la perspectiva en la que ha de ponerse el observador trascendental de Husserl es la de un sujeto *situado en el mundo*, envuelto en horizontes de mundo que resultan movibles. Pero simultáneamente ha de aprender a penetrar el contenido completo de su vida mundana natural como un contexto de validez y sentido constituido por el yo trascendental.

Entre los elementos dados dentro del mundo, que han de mostrarse como producidos, figuran también el propio cuerpo, la propia persona socializada así y no de otra manera, es decir, contingentemente

socializada, sus relaciones con otras personas, las comunidades de cultura e historia, e incluso la apropiación cultural que representa la propia empresa fenomenológica. Pero con ello se plantea la cuestión de cómo la finitud del *ego cogito*, el cual da consigo en su propio mundo de la vida, puede ponerse en concordancia con la soberanía de un *proto-yo* que constituye ese mundo de la vida en conjunto. Pues esa «subjetividad que ha de considerarse fuente de las operaciones últimas» tiene que haber generado de antemano el sentido de todo aquello en lo que el correspondiente yo mundano se encuentra como sujeto encarnado corporalmente, individual, socializado con otros. Pero de esa subjetividad habrá que borrar entonces todos los atributos de la finitud que se debe a la relación interna con el propio yo situado en el mundo de la vida. El problema salta a la vista: tampoco el sujeto trascendental puede asumir ambas cosas a la vez, a saber, la posición extramundana de un soberano que constituye al mundo y la perspectiva interna abridora de horizonte de un ser que abre los ojos en el mundo y que, por eso mismo, se encuentra ya constituido. El propio Husserl formula la cuestión a la que le resulta difícil encontrar respuesta: «¿Qué pasa con la humanidad en tanto que constituidora de mundo, a la vez que como subjetividad inserta en ese mismo mundo?»[5]

No fue la intención de Husserl volver a escenificar el drama hegeliano de la superpotencia de una subjetividad que se da alcance a sí misma tras empezar alienándose de forma inconsciente en su propios productos. Al cabo, Husserl no puede poner en concordancia la pertenencia del yo mundano al mundo con la posición extramundana del proto-yo trascendental. Como es sabido, las consecuencias de ello las sacó Heidegger en *Ser y tiempo*.

III

Renunciando al yo trascendental que se ve confrontado al mundo en conjunto, Heidegger eleva el ser-en-el-mundo del yo mundano mismo al nivel de una estructura trascendental. La tarea paradójica de situar en el mundo mismo los procesos de constitución del mundo, trata Heidegger de solventarla recurriendo a la figura existencialista de pensamiento que representa el *geworfenen Entwurf*, es decir, la *iactata proiectio*, en una palabra: Heidegger trata de resolverla en las dimensiones del tiempo. Los sujetos quedan licenciados de las moradas de la subjetividad, quedan entregados a sus propias referencias al mun-

5. Ibídem, p. 185.

do, es decir, a los plexos de remisión en que se mueven, y quedan sometidos, sin merma de su espontaneidad proyectadora de mundo, a las condiciones de la existencia intramundana y de la facticidad histórica. El lugar de la distinción entre lo trascendental y lo empírico pasa a ocuparlo la diferencia entre ser y ente, es decir, entre la proyección abridora de mundo, o que abre el horizonte de sentido para posibles encuentros con lo intramundano, y lo intramundano mismo, es decir, lo contingente con que nos topamos en el mundo.

Pero con esta distinción Heidegger se atiene, pese a todo, a la pretensión filosófica de fundamentación última. Mientras que las ciencias están ahí para lo óntico, la filosofía administra el ser mismo. Al igual que Husserl, Heidegger hace valer contra las ciencias la praxis preteorética de la vida como fundamento de sentido, a fin de asegurar frente a ambas a la filosofía un acceso privilegiado a la verdad. La estructura categorial de los ámbitos de conocimiento de las ciencias Heidegger la articula y abre recurriendo a la comprensión preontológica del ser que caracteriza a ese ente que se distingue de todos los demás entes porque ya en su existencia cotidiana se *conduce* acerca de los demás entes y acerca de sí mismo: «Las ciencias son formas de ser del *Dasein*»,[6] se dice ahora. A las estructuras de esta vida natural mundana Heidegger las llama *existenciarios*; y porque éstos *anteceden* a las categorías de los ámbitos de ser a los que las ciencias se refieren en actitud objetivante, la analítica de la existencia o *Dasein* recibe el nombre de Ontología Fundamental. Hasta aquí la argumentación de Heidegger discurre paralelamente a la de Husserl.

Sin embargo, falta ahora el punto de referencia de una subjetividad trascendental que en el caso de Husserl todavía subyace en el mundo de la vida. El *Dasein* mantiene, ciertamente, la autoría de su proyección histórica de mundo, pero esa autoría sólo la ejerce bajo las condiciones fácticas de su existencia intramundana. A la existencia o *Dasein* sólo le queda una potencia abridora de mundo si se prescinde de cualquier posición extramundana. Por eso la estructura ontológica del ser-en-el-mundo en conjunto tampoco puede explicarse ya desde la perspectiva óntica del *Dasein* individual que existencialmente se proyecta a sí mismo respecto a sus propias posibilidades. Y sin embargo, para poder hacer frente a la pretensión de fundamentación trascendental, que todavía se sigue manteniendo en pie, Heidegger tiene que llenar ese lugar ahora vacante de la subjetividad protofundadora. De ahí que más tarde se viese obligado a suponer un poder originario historificado, un acontecer trascendental exento de sujeto, que es quien dota de autoridad al cambio epocal de las interpretaciones del mun-

6. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1949, p. 13.

do. Este acontecer acabará arrastrando y deshaciendo incluso el marco fijo de la estructura existenciaria del *Dasein*, que se verá engullido por el remolino de la historia anónima del ser. Pese a ello, el motivo fundamentalista permanece intacto. De las ruinas de la arquitectónica trascendental se salva una filosofía que no entiende sino de un *ser* desligado de lo óntico. Y este ser sólo adopta ya la forma historificada de una verdad que, en términos de destino y mediando ese destino, «ponen en obra» caudillos y poetas.

Pese al cambio de premisas, también Heidegger hace valer la crítica que Husserl efectúa de la ciencia, pero con otra intención. Pues Husserl quería movilizar la fuerza de la autorreflexión fenomenológica, pero con el fin de devolver otra vez las ciencias al mundo de la vida mediante ilustración y clarificación del olvidado fundamento de sentido de ellas. Para Heidegger el pensamiento científico y la investigación metódicamente organizada sólo son ya expresión de un destino del ser enderezado a la dominación técnica del mundo. Como síntomas del olvido del ser las ciencias modernas obtienen su lugar dentro de la fatalidad que representa una historia de la metafísica que se efectúa como cambio epocal de imágenes del mundo y ontologías. Con estos acontecimientos que laten en el trasfondo, sólo la filosofía, en conversación con los pensadores y poetas, mantiene una relación tan íntima como más bien rememorativa que conceptual.

IV

Hemos partido de la posición de la filosofía entre ciencia y *common sense*. Lo que estaba ya implícito en la sorprendente interpretación que Husserl hace de esta constelación aparece inequívocamente en la concepción de Heidegger: el motivo fundamentalista pone a las otras dos formas de saber a la sombra de la filosofía. Además, el gran descubrimiento de Husserl, a saber, la peculiar lógica pragmática y la «función de suelo» que caracterizan al mundo de la vida, casi se pierde; y las ciencias, que quedan asentadas en las casillas que les presta la tecnología, y que no hacen sino devanar el programa que les viene impuesto por la interpretación moderna del mundo, pierden el sentido cognitivo de *procesos de aprendizaje*.

Una imagen completamente distinta es la que resulta cuando uno se toma en serio el primado óntico-ontológico del mundo de la vida. Pues entonces la ventaja de la filosofía respecto a la ciencia y respecto al *common sense* únicamente radica en que la filosofía domina varias lenguas, a saber, el lenguaje corriente que circula en el mundo de la vida, así como los lenguajes especializados de las culturas de ex-

pertos que se han diferenciado del mundo de la vida. Por lo demás, la filosofía, al igual que la crítica literaria o la crítica de arte, se cree con capacidad para acceder al lenguaje extracotidiano de la poesía. Gracias a estas genuinas capacidades y aptitudes, la filosofía puede renunciar con toda tranquilidad a la pretensión heredada de la filosofía trascendental de una fundamentación del mundo de la vida. En lugar de *fundamentar* el mundo de la vida en esa protofundación que representan las operaciones de una subjetividad trascendental o en el acontecimiento de una interpretación del mundo que todo lo prejuzga, la filosofía puede concentrarse ahora en reconstruir el saber de fondo ligado a nuestras intuiciones gramaticales. Meta de tal análisis no sería tanto husmear fundamentos ocultos, como una explicitación de lo que ya siempre sabemos y podemos. Este trabajo explicitativo capacita también a una filosofía que habla *más de una lengua,* para el papel de intérprete entre ciencia, arte y mundo de la vida. El concepto de un mundo de la vida que se sostiene a sí mismo y que se reproduce a través de la acción comunicativa es algo que no puedo desarrollar aquí.[7] Pero por lo menos trataré de glosarlo de modo indirecto, y lo haré criticando dos supuestos.

Se trata en primer lugar de la suposición de Husserl de que el mundo de la vida puede entenderse por contraposición con aquellas idealizaciones que son constitutivas de los ámbitos de conocimiento de las ciencias. Y en efecto, las autoevidencias que integran el mundo de la vida poseen la certeza de un saber prerreflexivo y pretemático, en el que peculiarmente se fusionan facticidad y validez. Aparecen en el modo de una certeza inmediata e infalible y convierten el saber de fondo en una forma reforzada a la vez que deficiente de saber: deficiente porque parece de por sí inmunizado contra la posibilidad de una crítica. Pero en sentido estricto no representan saber alguno, sino sólo un síndrome de condiciones aproblemáticas que en el instante en que se tematizan se desmoronan de golpe. Sólo que este umbral de tematización entre el saber de fondo implícito y el saber en sentido estricto, del que sabemos que lo poseemos y en caso necesario podemos hacerlo explícito, se sitúa dentro del propio ámbito de la praxis natural y de la experiencia del mundo; no coincide con el umbral entre el saber preteorético y el saber científicamente objetivado. De ahí que el mundo de la vida esté él mismo transido de idealizaciones.

El mundo de la vida constituye tanto el horizonte como el trasfondo de la comunicación cotidiana y de la experiencia cotidiana. Como trasfondo y como contexto atemáticamente concomitante constituye el polo opuesto al saber tematizado que aparece *dentro del horizonte*

7. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 87 ss.

que ese mundo constituye y que siempre queda expuesto al riesgo de disentimiento que representa el poder decir que no. Ya en la comunicación cotidiana vinculamos con nuestras elocuciones pretensiones de validez susceptibles de crítica que en tanto que pretensiones trascienden todos los criterios provinciales. Pero con ello irrumpe en el propio mundo de la vida la tensión entre las restricciones contingentes y los presupuestos idealizadores a los que está sujeta la praxis del entendimiento intersubjetivo, idealizaciones que, ciertamente, sólo aparecen *como tales* en las formas de comunicación que representan las prácticas argumentativas. Esa interacción de tendencias contrapuestas entre el saber explícito remitido a idealizaciones y el saber de fondo absorbedor de riesgos, no empieza produciéndose, como Husserl pensaba, en la competencia entre saber de expertos (dependiente de ciencias experimentales) y certezas preteóricas. Antes el mundo de la vida, en tanto que trasfondo y horizonte, permanece referido a una práctica cotidiana cuyos presupuestos comunicativos dependen ya de idealizaciones.

Igualmente problemática es la suposición de Heidegger de que la interpretación ontológica del mundo determina soberanamente el sentido del acontecer óntico, del acontecer que se produce dentro del mundo. Ciertamente, todo lenguaje ordinario, con la ontología que viene escrita en su gramática, abre a la comunidad de lenguaje un horizonte de interpretaciones posibles. Pero otra cuestión distinta es si las posibilidades de un mundo lingüísticamente proyectadas se acreditan también en ese mundo. Las elocuciones gramaticalmente posibles sólo encuentran *su sitio* en juegos de lenguaje efectivos, en juegos de lenguajes que funcionan, cuando queda claro en la práctica que las condiciones de validez fijadas semánticamente pueden también cumplirse fácticamente. Y esto no depende de la fuerza abridora de mundo que tiene el lenguaje, sino de los éxitos de las prácticas intramundanas que vienen posibilitadas por ese lenguaje. La práctica que se desarrolla dentro del mundo, la cual se orienta por pretensiones de validez que conducen a procesos de aprendizaje, se sedimenta en resultados que por su parte reobran sobre el saber de fondo abridor de mundo. Ciertamente, ese trasfondo que abre a la práctica intramundana un mundo cambia en virtud de fundaciones innovadoras de sentido; pero tales fundaciones pierden su carácter de un mero acontecer en el sentido en que Heidegger lo pretende, si se tiene presente que tales innovaciones vienen provocadas por la presión de los problemas que se acumulan en el mundo. Apertura de mundo y crisis epistemológicas dentro del mundo constituyen un proceso circular. Y es este proceso el que quita a los cambios de interpretación del mundo ese carácter de cesura, ese carácter global y de destino, de que quiere do-

tarlos Heidegger, y el que quita también a la filosofía el carácter de vigía del destino.

V

Una filosofía que no trata ya de pasar a través del mundo de la vida y de la ciencia para hallar fundamentos últimos o aconteceres originarios, no tiene más remedio que estar *en contacto* con las ciencias: antes de criticar a las ciencias tiene que aprender de ellas. Mientras tanto, las ciencias sociales han hecho también suya a su manera la temática del mundo de la vida. De modo que un acceso directo a esa «tecnificación» del mundo de la vida, de la que partió la crítica de la ciencia que hizo Husserl, se ha vuelto más difícil para la filosofía. Recurriendo a los ejemplos que representa nuestro trato con aparatos técnicos en la vida cotidiana y con los riesgos que comporta la gran tecnología, trataré por lo menos de ilustrar la aportación que dentro de las propias ciencias sociales se ha hecho a esa temática, aportación que el filósofo debe tener en cuenta.

a) *La técnica de los aparatos de la vida cotidiana.* En la vida cotidiana nos encontramos con productos de la ciencia y de la técnica primariamente en la forma manual y familiar de electrodomésticos y de otros instrumentos similares, de aparatos de radio y televisión, de pequeñas calculadoras, etc. Además, la luz eléctrica, la calefacción y los automóviles nos hacen recordar que a través de nuestra vivienda, de los artículos de consumo y de las actividades de tiempo libre estamos ligados a redes de alta tecnología y a las correspondientes planas mayores de servicio técnico, es decir, que estamos ligados a una infraestructura tecnológica que escapa a nuestro alcance. En estos ámbitos de experiencia una racionalidad encarnada en esos propios aparatos técnicos choca con la lógica específica de los mundos de la vida simbólicamente estructurados. Pero las instrucciones para conectar el aparato y para usarlo, que vienen preprogramadas por la estructura de ese mismo aparato, en modo alguno intervienen *sin mediaciones* en las estructuras de expectativas y en las rutinas de acción de la vida cotidiana. Esas coerciones formales de la técnica vienen mediadas principalmente por los medios que son el dinero y el poder, es decir, primero por los mercados, que a través de la oferta y la demanda regulan el diseño, fabricación y difusión del producto, así como por la actividad organizativa de un Estado que posibilita la utilización de esos aparatos asegurando las correspondientes infraestructuras técnicas y gobernándolas mediante una densa red de disposiciones jurídicas. Des-

de un punto de vista sociológico la tecnificación de la vida cotidiana se presenta como una variable en el juego entre las exigencias funcionales del sistema económico y del sistema administrativo, por un lado, y las pretensiones del mundo de la vida orientadas por valores de uso, por otro.[8] La crítica filosófica de la técnica, que se pone *de inmediato* a hablar de la razón instrumental o de una subjetividad que se somete a absoluto control tecnológico a sí misma, pasa por alto la lógica sistémica de las mediaciones sociales de la técnica.

Una imagen más matizada resulta también en lo tocante a la cuestión central de si la tecnificación de la vida cotidiana hay que entenderla más bien como una intervención desintegradora, es decir, como *colonización*, o más bien como un proceso de alivio y *descarga*, es decir, de apropiación asumida con voluntad y conciencia y también creativa. Estas tendencias contrapuestas se entrecruzan. En unos casos se abren espacios para un empleo autoconsciente de la técnica, de suerte que estilos de vida previamente acuñados pueden afirmarse contra las coerciones que en lo que respecta a la acción ejercen los aparatos y dispositivos técnicos. En muchos casos, después quizá de pasar una generación, se produce una habitualización del manejo y de los estilos de trato prescritos por las reglas técnicas; Max Weber hablaba de «tradicionalización secundaria» precisamente en relación con esos complejos técnicos que en la vida cotidiana no entendemos en su estructura, pero con los que acabamos familiarizándonos. En otros casos, en cambio, esa evolución técnica mediada sistémicamente genera una coerción o violencia objetivas en las que efectivamente fracasan la fuerza interpretativa y el poder de definición del mundo de la vida. Entonces «los actores carecen ya de posibilidades para orientar conforme a sus propios modelos culturales los procesos sistémicos de tecnificación».[9] A mediados del siglo XIX, por ejemplo, los ferrocarriles y los palacios de cristal destinados a exposiciones revolucionaron las experiencias que del espacio y el tiempo tenían los contemporáneos. De forma distinta, el trato con los ordenadores podría hoy intervenir en la gramática profunda del trasfondo que representa el mundo de la vida e inducir cambios en las formas paradigmáticas de ver e incluso en los modelos de interpretación del mundo.

b) *Sociedad del riesgo*. Quizá esta visión de la técnica, restringida a la vida cotidiana, se atiene todavía demasiado a lo concreto. Más abstractas son las consecuencias de la tecnología atómica y de la tecnología genética, y de la sobrecarga que las nuevas tecnologías inducen en los equilibrios de una naturaleza explotada industrialmente.

8. B. Biervert y K. Monse, «Technik und Alltag als Interferenzproblem», en B. Joerges (ed.), *Technik im Alltag*, Francfort, 1988, p. 96.
9. W. Rammert, «Technisierung im Alltag», en Joerges (1988), p. 177.

«Abstractos» son estos peligros tecnológicos en sentido lato, porque en muchos casos escapan a la percepción cotidiana, sólo resultan aprehensibles mediante teorías e instrumentos de medida y nos enteramos de ellos mediante controversias públicas. Ulrich Beck ha hecho un impresionante análisis de este tipo de riesgos generados por la conjunción de ciencia y técnica, externalizados por el sistema económico y que el sistema político trata como puede de minimizar e incluso de presentar como inofensivos.[10] Se trata de riesgos de una magnitud que no es calculable, es decir, que no es susceptible de aseguramiento alguno; la responsabilidad de ello no puede atribuirse conforme a las reglas usuales a causas singulares o a causadores o a agentes perfectamente identificables; no resultan bien delimitables o definibles en términos locales, temporales y sociales. Y como pudo barruntarse y observarse tras la catástrofe de Chernobil, tales peligros provocan más bien miedos vagos e inespecíficos que temores concretos. A causa de su carácter global e inahaprensible estos riesgos atacan a autoevidencias que se nos habían convertido en carne y sangre nuestra a través de los parámetros de nuestro entorno natural; quiebran, por así decir, seguridades que venían funcionando desde siempre de forma inconsciente. Pero con esa idea de autonomización que Husserl toma de la filosofía del sujeto, es decir, con esa idea conforme a la que la ciencia y la técnica se habrían disociado del fundamento de sentido que para ellas representaría el mundo de la vida, tampoco se ha ganado a su vez mucho para entender esa situación. La filosofía, operando con una visión tan desarmada, en muy poco puede contribuir a clarificar esos mecanismos sistémicos de la economía y la administración que son los que regulan las intervenciones de la alta tecnología en las bases naturales de nuestra vida, y sobre los que podemos influir políticamente siquiera sea de forma indirecta.

VI

Ciertamente, a la filosofía sigue correspondiendo una tarea de crítica de la ciencia, precisamente frente a las ciencias sociales, las cuales a menudo e ingenuamente han tomado el concepto husserliano del mundo de la vida y lo han cortado a la medida de objetivos empíricos.[11] La filosofía puede indirectamente referirse a la relación entre

10. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Francfort, 1986.

11. Yo mismo vengo haciendo la experiencia de lo difícil que resulta hacer entender la distinción metodológica entre la introducción del concepto de mundo de la vida en términos de pragmática formal (efectuada desde la actitud de segunda persona) y el empleo objetivante de un concepto de mundo de la vida transformado en términos de ciencia social empírica.

ciencia y mundo de la vida criticando precisamente a las ciencias que han convertido el mundo de la vida en tema. Así por ejemplo, puede criticar las paradojas en que se enreda un constructivismo que sin demasiadas precauciones traduce el análisis del mundo de la vida a un programa de investigación articulado en términos de lo que se viene llamando teoría de la «cognición social» y que aplicándose a sí mismo sus propios modelos llega a la conclusión de que los valores de verdad de sus propios enunciados tienen que sustituirse por algo así como valores de orientación para la reproducción de la vida humana.[12]

Merece también reparar en la circunstancia de que la fenomenología social y la teoría de sistemas colocan en direcciones contrapuestas los mojones para un análisis del mundo de la vida. La primera quiere forzar conceptualmente incluso a las sociedades complejas a acomodarse a la forma de una totalidad centrada en el mundo de la vida; la otra entiende el mundo de la vida como un atavismo, como un residuo proveniente no propiamente del pasado sino del pre-pasado de sociedades descentradas y desintegradas en múltiples sistemas funcionales encapsulados unos frente a otros. Estos enfoques contrapuestos —o por mejor decir: estas unilateralidades complementarias— aguzan la vista para cuestiones importantes que no es lícito queden prejuzgadas a nivel analítico mediante la propia elección de las categorías básicas. ¿Pueden, por ejemplo, las sociedades modernas, que «carecen de cúspide y centro» (Luhmann), desarrollar contra sus fuerzas centrífugas un contexto de comunicación referido a la sociedad global, que no tenga por qué convertirse en un código especial de un subsistema específico y que permita reaccionar a la presión ejercida por problemas concernientes a la sociedad global? Sin tal cuerpo de resonancia que representa el espacio público político la promesa de una autoorganización democrática de la sociedad, por mediatizada que esa autoorganización viniese, se convertiría en puro ruido y humo.

Como los paradigmas operantes en las ciencias sociales están enraizados de forma bien visible en el mundo de la vida, se impone finalmente la cuestión de si, y cómo, cambios globales de estado de ánimo y experiencias de tipo preteórico acaban introduciéndose de contrabando en la elección de las estrategias conceptuales básicas. El estructuralismo y la teoría de sistemas han borrado, por ejemplo, a los sujetos agentes de su visión de la sociedad y eliminado todo lo que pueda recordar mundos de la vida intersubjetivamente compartidos. Quizá tales decisiones atinentes, por así decir, a política de la teoría son también reflejo de las experiencias desmoralizadoras y paralizadoras que vienen haciendo los atemorizados miembros de la sociedad

12. K. Knorr-Cetina, «Spielarten des Konstruktivismus», *Soziale Welt*, 40 (1989), pp. 86 ss.

del riesgo en su trato con una complejidad que queda ya muy por encima del horizonte del mundo de la vida y a la que no logran dar cobro en términos narrativos. Pero en dirección inversa, interpretaciones suministradas por las ciencias sociales operan también, por su parte, sobre el mundo de la vida a través de los medios de comunicación y de la práctica profesional de los científicos.[13] En la medida en que por tales vías los propios afectados hacen suyas descripciones objetivistas de sí mismos, es decir, adoptan descripciones objetivistas como si se tratase de autodescripciones, los sujetos quedan disociados de sus propias intuiciones, es decir, de las intuiciones que tienen como miembros del mundo de la vida. Tomemos como ejemplos las actuales experiencias de un proceso de individualización que resulta bien equívoco.

Muchos sociólogos interpretan este proceso como consecuencia de la «inclusión»: el individuo como persona queda desplazado y excluido por cada vez más sistemas funcionales y convertido en entorno de esos subsistemas, para, por así decir, poder participar en ellos desde fuera con aportaciones funcionales específicas en tanto que consumidor, contribuyente, elector, apto para el servicio militar, asegurado, etc. Quien acepta para sí esta oferta de interpretación en tanto que descripción autoobjetivadora, se entenderá a sí mismo menos como un ser individuado que como un ser singularizado, que rompe vínculos y «ligaduras» tradicionales cambiándolas por crecientes «posibilidades de elección» (Dahrendorf); y verá en todo ello un aumento de la presión que lo empuja a tomar decisiones racionales con arreglo a fines en espacios de opción extraordinariamente ampliados. Pero en realidad el proceso de creciente individualización impone al individuo tareas de tipo muy distinto; él o ella tienen que aprender a generar por sí mismos formas de vida socialmente integradas. Y esto no puede lograrse por vía de decisiones racionales con arreglo a fines, orientadas conforme a las propias preferencias individuales, sino sólo por vía de que los participantes se reconozcan mutuamente como sujetos autónomamente capaces de acción y se confirmen mutuamente como individuos que asumen responsablemente sus propias biografías.[14]

Las falsas autodescripciones generan disonancias. En virtud de su pluralidad de lenguas, a la que más arriba hemos hecho referencia, la filosofía puede ayudar a expresarse a esas intuiciones ligadas al mundo de la vida que resultan vulneradas o preteridas y a hacerlas valer contra los modelos científicos que yerran esas intuiciones. Una filosofía que permanezca consciente de su propia dependencia del mundo

13. U. Beck y W. Bonß, «Zum Strukturwandel von Sozialwissenschaft und Praxis», *Soziale Welt*, 40 (1989), pp. 196 ss.

14. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 234-241.

de la vida y que no pretenda marchar imperialmente a través de él o colocarse por encima de él, puede, por así decir, prestar al mundo de la vida una voz articulada en términos de crítica de la ciencia para que el mundo de la vida no sólo no quede subsumido bajo las descripciones provenientes de las ciencias sociales, sino que también pueda responder a ellas.

HEIDEGGER: OBRA Y COSMOVISIÓN
Prólogo a un libro de V. Farías*

I

En su excelente bibliografía comentada sobre la obra de Heidegger, W. Franzen introduce la sección «Heidegger y el nacionalsocialismo» con las siguientes palabras: «Mientras tanto se han hecho también en la República Federal de Alemania toda una serie de competentes aportaciones sobre el "caso Heidegger" [...] Pero hasta hoy apenas si ha tenido lugar una discusión realmente abierta y sin crispaciones; sobre todo en el "campo" de los discípulos de Heidegger.» Esto era en 1976.[1] Esta situación ha cambiado. Entre otras cosas, las notas publicadas en 1983 (junto con la reedición del discurso que pronunció tras ser nombrado rector), en las que Heidegger justifica su comportamiento político de 1933-1934 desde el punto de vista de 1945, provocaron una nueva discusión.[2] Sobre todo los trabajos del historiador de Friburgo Hugo Ott[3] y del filósofo Otto Pöggeler,[4] que perteneció al círculo íntimo de Heidegger durante varios decenios, y también el informe de Löwith (fechado en 1940) sobre su encuentro con Heidegger en Roma el año 1936,[5] han sacado a la luz nuevos hechos. Aparte de eso, la edición completa de la obra de Heidegger, ahora en marcha, permite una visión más exacta del contenido de los cursos y escritos de los años

* Prólogo al libro de V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort, 1989.

1. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Sammlung Metzler, Stuttgart, 1976, p. 78.

2. M. Heidegger, *Die Selbsbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Francfort, 1983.

3. H. Ott, «Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945», *Historisches Jahrbuch*, 1985, pp. 95 ss.; ibídem, «Martin Heidegger und der Nationalsozialismus», en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort, 1988, pp. 64 ss.

4. O. Pöggeler, «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», *Philosophische Rundschau*, 1985, pp. 26 ss.; ibídem, «Heideggers politisches Selbstverständnis», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 17 ss.

5. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986, p. 57.

treinta y cuarenta, aún no publicados del todo.[6] Y, sin embargo, han sido menester los esfuerzos de un colega chileno para poder disponer también entre nosotros (por este rodeo de una traducción del castellano, en la que se ha tenido presente la edición francesa) de una biografía política de Heidegger. Este extrañamiento a través de la mirada de un extranjero es quizá la mejor respuesta a la crispada actitud, observada por Franzen, que en nuestro país reina en todo lo tocante a Heidegger. El distanciamiento que tal circunstancia impone a este libro de Farías puede servir de justificación a mi intento de poner en relación este trabajo, que, naturalmente, ha de hablar por sí solo, con el actual contexto alemán.

Desde la perspectiva de un lector alemán contemporáneo es importante de entrada una aclaración. La discusión acerca del comportamiento político de Martin Heidegger no puede ni debe servir al propósito de una difamación y desprecio sumarios. Como personalidad que ha desempeñado un papel en nuestra historia, Heidegger está sometido al juicio del historiador, como cualquier otro. En este libro aparecen actos y formas de comportamiento que no invitan ciertamente a una calificación muy benévola del personaje. Pero como nacidos después, que no podemos saber cómo nos hubiéramos comportado en esa situación de dictadura política, haremos muy bien en moderarnos en lo tocante a la valoración moral de las acciones y omisiones de Heidegger durante la época nazi. Karl Jaspers, el amigo y compañero de generación, se encontraba en una posición muy distinta. En un informe que le pidió la Comisión de Depuración Política de la Universidad de Friburgo a fines de 1945, Jaspers hace el siguiente juicio sobre el «tipo de pensamiento» de Heidegger: en su opinión, se trata de un estilo de pensamiento que «esencialmente carece de libertad, es dictatorial y ajeno a toda comunicación».[7] Este juicio caracteriza tan bien al propio Jaspers como a Heidegger. Pues, como demuestra su libro sobre Schelling, en tales juicios Jaspers se deja guiar por la rigurosa máxima de que el contenido de verdad de una doctrina filosófica ha de reflejarse en la mentalidad y en el estilo de vida del filósofo. Esta rigurosa concepción de la unidad de obra y persona me parece que no hace justicia a la autonomía del pensamiento y sobre todo a la historia de influencias y efectos que un pensamiento genera.[8] Con ello no pretendo negar en modo alguno toda conexión inter-

6. Cfr. N. Tertulian, «Heidegger oder: Die Bestätigung der Politik durch Seinsgeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den Texten des Philosphen alles sprudelt», *Frankfurter Rundschau*, 2 de febrero de 1988.

7. Ott en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), p. 65.

8. La moderación en la valoración político-moral del comportamiento de entonces debería incluir la renuncia a comparaciones que con demasiada facilidad adoptan el gesto de pasar factura. Un aleccionador ejemplo lo ofrece incluso el circunspecto Otto Pöggeler, que no solamente

na entre una obra filosófica y el contexto biográfico en que esa obra nace, ni tampoco el grado de responsabilidad que corresponde a un autor que durante su vida pudo muy bien reaccionar a las consecuencias no pretendidas de sus manifestaciones.

Pero la obra de Heidegger hace mucho tiempo que se separó de su persona. Con toda razón empieza Herbert Schnädelbach su exposición de la filosofía en Alemania indicando que «nuestra filosofía actual viene esencialmente determinada por los impulsos que en ese momento partieron del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger».[9] Con *Ser y Tiempo*, Heidegger se había hecho valer de la noche a la mañana, por así decir, como un pensador de rango. Incluso colegas situados bien lejos de él, como Georg Misch, se percataron enseguida del «gran aliento» y del «buen saber hacer» de este filósofo capaz de abrir camino. Y, en efecto, Heidegger había fundido y refundido de forma tan original los planteamientos contrarios que representan la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl, que pudo hacer suyos los motivos pragmatistas de Max Scheler y convertir todo ello en una superación historizante de la filosofía del sujeto.[10] Este replanteamiento de la filosofía resultaba tanto más sorprendente cuanto que parecía permitir fusionar los problemas clásicos de la metafísica de Aristóteles con los virulentos motivos de la dialéctica existencial de Kierkegaard. Incluso visto desde hoy, este nuevo comienzo representa la cesura más profunda que desde Hegel se ha producido en el pensamiento alemán.

Mientras que la *destrascendentalización* del sujeto constituidor de mundo, efectuada en *Ser y tiempo*, no tenía par, la crítica de la razón que, partiendo de Nietzsche, Heidegger introdujo después, representó el equivalente idealista, que ya entonces cabía esperar, de la crítica materialista de la razón cosificante o razón instrumental, una crítica aún ligada a Hegel, pero que unía productivamente a Weber con Marx. La riqueza de análisis particulares, con los que Heidegger contribuyó a poner de manifiesto, entre otras cosas, las premisas ontoló-

---

compara el compromiso de Heidegger con el fascismo con la opción de E. Bloch y G. Lukács por Stalin, sino que a este propósito trae también a colación una recensión en la que Th. W. Adorno, sin percatarse en absoluto de la situación de 1934, había creído poder sobrevivir a la catástrofe que se cernía sobre Alemania (Pöggeler [1985], p. 28). Cuando en 1963 (en el periódico estudiantil *Diskus* de Francfort) Adorno se vio confrontado con su recensión de 1934, reaccionó con una carta abierta, cuyas palabras ofrecen un impresionante contraste con el vergonzante silencio de Heidegger. Cfr. el epílogo editorial de R. Tiedemann en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, t. 19, pp. 635 ss. En ese mismo tomo se recoge la carta de Adorno y un comentario de M. Horkheimer.

9. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, 1983, p. 13.

10. Sobre la influencia del pragmatismo en Heidegger, cfr. C. F. Gethmann, «Vom Bewußtsein zum Handeln», en H. Stachowiak, *Pragmatik*, t. 2, Hamburgo, 1987, pp. 202 ss.

gicas del pensamiento moderno, tuvieron como contrapartida en su obra el estrechamiento de la mirada a la dimensión de una historia de la metafísica, estilizada sin más contemplaciones. Esta abstracción respecto de los contextos históricos de la vida social no dejó de tener consecuencias para el tipo de recurso de Heidegger (un recurso no filtrado por las ciencias sociales) a los análisis de la actualidad que entonces estaban en boga. Cuanto más desaparecía la historia real tras la «historicidad», tanto más fácil resultaba a Heidegger hacer un uso tan ingenuo como pretencioso de análisis de actualidad, a los que recurría *ad hoc*.

Con su movimiento de pensamiento destrascendentalizador y de crítica de la metafísica Heidegger, cuya obra fue ciertamente criticada, pero cuya posición se mantuvo inatacada durante los años treinta y cuarenta, ejerció un influjo *ininterrumpido* en las universidades alemanas. Este efecto creador de escuela alcanzó hasta los años sesenta. Su peso está bien documentado en una obra colectiva sobre *Perspectivas para la interpretación de su obra*, que Pöggeler editó con motivo del octogésimo cumpleaños de Heidegger.[11] Durante el largo período de latencia en la formación de la República Federal hasta principios de los años sesenta la escuela de Heidegger mantuvo una posición predominante; el que después la filosofía analítica del lenguaje (con Wittgenstein, Carnap y Popper) y el marxismo occidental (con Horkheimer, Adorno y Bloch) hicieran también pie en las universidades alemanas no significó sino una retardada normalización de la situación.

Pero más significativa que el influjo académico sobre varias generaciones de discípulos es la inspiradora irradiación que la obra de Heidegger ejerció sobre cabezas independientres que tomaron este o aquel motivo de su pensamiento para desarrollarlo después sistemáticamente en planteamientos propios. El primer Heidegger influyó de esta guisa ante todo en la filosofía existencial y en la antropología fenomenológica de Sartre y de Merleau-Ponty. En Alemania puede decirse otro tanto de la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer. Y prosecuciones productivas de su pensamiento las ha habido también en mi generación, por ejemplo en Karl-Otto Apel, Michael Theunissen y Ernst Tugendhat.[12] La crítica que Heidegger hace de la razón ha ejercido mucha más influencia en Francia y en Estados Unidos, por ejemplo en Derrida, Richard Rorty y Hubert Dreyfus.

11. O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Colonia, 1969.

12. Mi intensiva ocupación con el primer Heidegger dejó también huellas en mis trabajos, incluso en *Conocimiento e interés* (1968); cfr. las referencias bibliográficas en Franzen (1976). A mí me fascinó el marxismo heideggeriano del primer Marcuse; cfr. A. Schmidt, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei H. Marcuse», en Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Francfort, 1968, pp. 17 ss.

El cuestionable comportamiento político de un autor arroja ciertamente una sombra sobre su obra. Pero la obra de Heidegger, sobre todo el contenido de *Ser y tiempo*, ocupa un lugar tan eminente en el pensamiento filosófico de nuestro siglo que es absurda la sospecha de que la sustancia de ese libro pudiera quedar desacreditada más de cinco decenios después por la valoración política que se haga de la toma de partido de Heidegger por el fascismo.

Pero entonces, si prescindimos de ese interés históricamente distanciado que es habitual en el ámbito de la ciencia, ¿qué interés puede tener el ocuparse del pasado político de Heidegger hoy, y precisamente aquí en la República Federal de Alemania? A mi juicio, estas cosas merecen nuestro interés sobre todo desde dos puntos de vista. *En primer lugar*, la actitud de Heidegger tras 1945 hacia su propio pasado es un caso típico de esa actitud mental que determinó la historia de la República Federal de Alemania hasta bien entrados los años sesenta. Como demuestra lo que se ha dado en llamar la «disputa de los historiadores», su fuerza formadora de mentalidad y actitudes alcanza hasta nuestros días.[13] Para poder entender qué hay de sintomático en esa negativa a cambiar de actitud, en esa persistente práctica de negar lo evidente,[14] es menester informarse de lo que Heidegger hasta su muerte trató de reprimir, encubrir o falsear. *En segundo lugar*, toda tradición que en Alemania haya podido contribuir a la ceguera colectiva frente al fascismo necesita de una apropiación crítica, de una apropiación acompañada de ira y recelo. Y así tiene que ser en el caso de una filosofía que hasta en sus medios retóricos de expresión absorbió los impulsos recibidos de la cosmovisión de su época. No puede desacreditarse el «contenido de verdad» de una teoría poniéndola en relación con asuntos que le resultan externos; pero tampoco se puede ni se debe declarar terreno vedado a una figura del espíritu objetivo, que tan potente se muestra en su capacidad de crear tradición, inmunizándola incluso contra la pregunta de si en ella no se entreveraron elementos certeros, objetivos, con elementos absorbidos de la cosmovisión predominante en su época.[15] Lo que en este país se consideró siempre justo en relación con el estalinismo, ha de considerarse también equitativo cuando se trata del fascismo.

13. H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, Munich, 1987. Todavía en Hillgruber encontramos en 1986 la misma comparación de los crímenes alemanes con la expulsión de los alemanes de las provincias del Este, a que Heidegger recurre en 1949 en su carta a Marcuse. Sobre estas cartas, cfr. más abajo, pp. 56 ss.

14. En 1945, Karl Jaspers y el arzobispo Gröber exigían o esperaban de su amigo Heidegger incluso «un auténtico renacimiento» o un «radical cambio de actitud espiritual»; cfr. Ott en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), p. 65.

15. Tampoco R. Rorty se da cuenta de que el problema no es la relación entre persona y obra, sino el peculiar entrelazamiento de filosofía y cosmovisión: «Taking Philosophy Seriously», *The New Republic*, abril, 1988, pp. 31 ss.

Manfred Frank, refiriéndose a las variantes difundidas hoy en Francia de la crítica de la razón, ha expresado la opinión de que el problema de la disolución de ese síndrome cosmovisional de procedencia típicamente alemana, es decir, de ese síndrome cuyos representantes típicos fueron los «jóvenes conservadores», está lejos de haber quedado resuelto: «Las nuevas teorías francesas son aceptadas por muchos de nuestros estudiantes como un mensaje de salvación... A mí me parece que bajo pretexto de esa apertura a lo francés-internacional lo que esos estudiantes están haciendo es volver a mamar con fruición sus propias tradiciones irracionalistas que aquí quedaron interrumpidas con la caída del Tercer Reich.»[16] Las siguientes observaciones, que tratan de complementar la investigación de Farías, tenían por objeto plantear una cuestión que ya abordé en otro lugar:[17] la de si se dio una relación *interna* entre la filosofía de Heidegger y la percepción política que Heidegger tuvo de la situación contemporánea.[18]

II

Otto Pöggeler había expuesto en 1963 «la trayectoria del pensamiento de Heidegger» (versión castellana: *El camino del pensar de Martin Heidegger*) en una versión autorizada por el propio Heidegger, que reflejaba fielmente la autocomprensión del autor. Es precisamente este discípulo, el más fiel de todos, el que veinte años después se ve embargado por la duda: «¿No fue una determinada orientación de su pensamiento la que hizo que Heidegger —y no por casualidad— viniera a dar en las proximidades del nacionalsocialismo, y que después nunca lograra en realidd escapar de esa proximidad?»[19] En sus últimos escritos, Pöggeler viene adoptando una perspectiva desde la que la historia de la obra de Heidegger queda mucho más próxima de lo que se había considerado hasta ahora a las crisis de su propia biografía.

16. M. Frank, «Philosophie heute und jetzt», *Frankfurter Rundschau*, 5 de marzo de 1988. La recepción de Heidegger por parte de la *nouvelle droite* en Francia podría servir de advertencia. Por ejemplo, para el radical de derechas Pierre Krebs, promotor de los seminarios Thule, Heidegger constituye un autor de referencia, que se cita más a menudo que A. Gehlen, K. Lorenz, A. Moeller van den Bruck, O. Spengler, etc.; cfr. P. Krebs, «Unser inneres Reich», en íd. (ed.), *Mut zur Identität*, Struckum, 1988, pp. 9 ss.

17. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, pp. 184 ss.

18. Lamentablemente me era desconocida en ese momento la pertinente investigación de W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meinsenheim am Glan, 1975, tercera parte, pp. 69 ss., y el epílogo a la segunda edición de O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1983, pp. 319 ss., (versión castellana: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986).

19. Pöggeler (1983), p. 335.

Pöggeler distingue primero entre la crisis religiosa de tipo personal en la que Heidegger cae en torno a 1917, y el sentimiento general de crisis del año 1929, por el que Heidegger se ve arrastrado políticamente. Cuando Heidegger en 1919 se aparta por propio deseo de los cursos de formación filosófica destinada a teólogos católicos, justifica este paso diciendo que «son motivos de teoría del conocimiento los que le han llevado a considerar problemático e inaceptable el sistema del catolicismo —pero no el cristianismo y la metafísica— (si bien ésta entendida en un nuevo sentido) [...]».[20] Si a esto se añade su ocupación subsiguiente con el Lutero de la época de la Reforma y con Kierkegaard y su ulterior encuentro con Bultmann en Marburgo, se torna plausible desde qué motivos y desde qué punto de vista se planteaba para Heidegger el problema de la mediación del pensamiento histórico con la metafísica; su actitud de ateísmo metodológico no había cerrado todavía en modo alguno el horizonte de experiencia específicamente cristiano. Heidegger persigue una «fenomenología de la vida» que se apoya en experiencias límites de la existencia personal. La experiencia de la historia brota del autocercioramiento del individuo concreto en su situación de cada caso. Esa experiencia le lleva *a*) a una reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl; le obliga *b*) a una interpretación de la pregunta metafísica por el Ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo, y le fuerza *c*) a una reformulación preñada de consecuencias de las operaciones generativas del yo trascendental, por la que éstas se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un *Dasein* que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo. La conexión de *b*) y *c*) explica finalmente por qué el interés de Heidegger *permaneció* dirigido a la estructura de la existencia humana en general a la vez que requería una clara delimitación de la ontología existencial frente a las empresas coetáneas de filosofía de la existencia (Jaspers). La analítica que en *Ser y tiempo* se hace del *Dasein* se quedó en una *teoría*, por existencialmente enraizada que fuera, del ser-en-el-mundo en general. Esto explica el contraste señalado una y otra vez entre esa pretensión de análisis radical y la persistente abstracción en que queda la historicidad (como condición de la experiencia histórica en general) respecto de los procesos históricos mismos.

Ahora bien, la aportación pionera de *Ser y tiempo* consiste en que Heidegger dio un paso argumentativo decisivo en la superación del planteamiento que representa la filosofía de la conciencia.[21] Esta apor-

20. Cita de Pöggeler (1983), p. 327.
21. Habermas (1985), pp. 169 ss. Sobre la controvertida prehistoria de *Ser y tiempo*, cfr. las contribuciones de H. G. Gadamer, C. F. Gethmann y Th. Kisiel en *Dilthey-Jahrbuch*, t. 4, 1986-1987.

tación puede, desde luego, quedar *iluminada* por el trasfondo motivacional que representa la crisis personal de Heidegger; pero no puede verse afectada *ni menoscabada* por ese contexto de nacimiento. Naturalmente, ya en esta obra central se refleja ese espíritu de la época del que el autor quedó prisionero. La crítica que la burguesía culta venía haciendo de la civilización de masas se expresa en especial en la coloración que en términos de diagnóstico de la época adopta el análisis del «uno» (*man*); los lamentos elitistas acerca de la «dictadura de la opinión pública» eran posesión común de los mandarines alemanes de los años veinte y aparecen de forma similar en Karl Jaspers, E. R. Curtius y otros muchos. La ideología que venía inscrita en el *hidden curriculum* de los institutos alemanes de enseñanza media dejó su sello en generaciones enteras, tanto de la izquierda como de la derecha. A esta ideología pertenecen la autocomprensión elitista de la gente de carrera universitaria, el fetichismo del espíritu, la idolatría de la lengua materna, el desprecio de todo lo social, la completa ausencia de ese tipo de consideración sociológica, habitual desde hacía ya mucho tiempo en Francia y en Estados Unidos, la polarización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, etc. Todos estos motivos reaparecen, sin que medie filtración reflexiva alguna, en el pensamiento de Heidegger. Algo más específicas son las curiosas connotaciones de que Heidegger dota ya entonces a conceptos como *Schicksal* (destino) y *Geschick* (destino colectivo). El *pathos* del nihilismo heroico une a Heidegger con las cabezas afines del movimiento conservador-revolucionario; con Spengler, los hermanos Jünger, Carl Schmitt y los miembros del círculo *Tat*. Pero la irrupción de estos motivos, en tanto que cosmovisionales, en la autocomprensión de Heidegger como filósofo e incluso en sus ideas filosóficas centrales, la data Pöggeler —no sin razón— hacia el año 1929, la época de la crisis económica y en general del ocaso de la República de Weimar.

Si se entiende la ideología de los mandarines alemanes en el sentido en que la entiende F. K. Ringer,[22] pueden verse conexiones entre la conciencia de mandarín del profesor Heidegger y las *barreras* que la argumentación de *Ser y tiempo* no logró superar. Sin embargo, no creo que una investigación en términos de sociología del conocimiento llegara a mostrar más de lo que la crítica filosófica inmanente ha venido mostrando desde hace mucho tiempo. Heidegger, al centrar su atención en una presunta constitución invariante del *Dasein*, se cerró de antemano el camino para pasar de la historicidad a la historia

22. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Mass., 1969; cfr. mi recensión en J. Habermas, *Philosophische-politische Profile*, Francfort, 1981, pp. 458 ss.; cfr. también H. Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Francfort, 1987.

real.[23] Asimismo, Heidegger, al suponer al «con-ser-con-otros» (*Mitsein*) un estatus puramente derivado, yerra la dimensión de la socialización y de la intersubjetividad.[24] Con la interpretación de la verdad como estado de desocultamiento ignora Heidegger además el momento de incondicionalidad de una pretensión de validez, como es la de verdad, que, como tal *pretensión*, trasciende todos los criterios puramente locales.[25] Finalmente, su solipsismo metodológico impide a Heidegger tomar en serio las pretensiones de validez normativas y el sentido de las obligaciones morales.[26] Basta este tipo de crítica para mostrar por qué «la filosofía de *Ser y tiempo*, ni para Heidegger ni para una serie de colegas y discípulos que le estaban bien próximos, parecía ofrecer, como es evidente, un potencial crítico contra el fascismo».[27] Así, W. Franzen llega a la conclusión de que «mucho de lo que Heidegger dijo y escribió en 1933 y 1934 es verdad que no se seguía necesariamente de lo que estaba en *Ser y tiempo*, pero sí que podía seguirse sin hacer a los textos demasiada violencia».[28]

El hueco que esta explicación negativa deja abierto voy a llenarlo con la tesis de que aproximadamente desde 1929 se pone en marcha una *cosmovisionalización* de la teoría. Desde ese momento empiezan a penetrar en las más secretas moradas de la filosofía de Heidegger motivos de ese turbio diagnóstico de la época que venían haciendo los «jóvenes conservadores». Heidegger se abre por primera vez del todo al pensamiento antidemocrático que en la República de Weimar había encontrado en la derecha prominentes portavoces y que incluso había atraído a cabezas originales.[29] Esos déficit que en *Ser y tiempo* pueden mostrarse por vía de una crítica inmanente, Heidegger no pudo percibirlos *como* déficit porque compartió las difundidas pasiones antioccidentales de su entorno y, frente al superficial universalismo de la Ilustración, consideró más *originario* el pensamiento metafísico. La historia concreta no era para él sino un acontecer meramente óntico, el contexto de la vida social una dimensión de la inautenticidad, la verdad proposicional un fenómeno derivado y la moralidad sólo un sinónimo de valores cosificados. Tales prevenciones y prejui-

23. Franzen (1975, pp. 47 ss. Esto es algo de lo que ya se percató Adorno en su lección inaugural de 1930: Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosphie», en *Gesammelte Schriften*, t. 1, pp. 325 ss.

24. M-Theunissem, *Der Andere*, Berlín, 1977, pp. 182 ss.

25. E. Tugendhat, «Die Idee von Wahrheit», en Pöggeler (1969), p. 286; cfr. también K.-O. Appel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1973, t. I, segunda parte.

26. C. F. Gethmann, «Heideggers Konzeption des Handelns in "Sein und Zeit"», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 140 ss.

27. Ibíd., p. 142.

28. Franzen (1975), p. 80.

29. K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich, 1962; Ch. v. Krockow, *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1958.

cios permiten explicar las manchas ciegas en el desarrollo de ese planteamiento innovador que representa *Ser y Tiempo*. Pero sólo después de *Ser y tiempo* comienza a operar en la obra de Heidegger esa subterránea corriente anticivilizatoria de la tradición alemana (Adorno), que acabaría minando el planteamiento mismo.[30]

III

Pöggeler insiste, con razón, en la cesura biográfica que representa el año 1929. Tres cosas coinciden. En ese momento aparecen en escena Hölderlin y Nietzsche como los autores que habrían de dominar los decenios siguientes. Con ello se pone en marcha ese *giro neopagano*, que haría pasar a segundo plano los motivos cristianos en favor de un recurso a lo arcaico. Todavía al final de su vida pone Heidegger su esperanza en «un» dios que pueda salvarnos. Pöggeler se hace esta pregunta: «¿No hubo un camino... de Nietzsche a Hitler? ¿No trató Heidegger de encontrar desde 1929, de la mano de Nietzsche, mediante el hacer de los grandes hacedores, el camino de vuelta a la experiencia trágica del mundo y, por consiguiente, a una magnitud histórica, con el fin de recobrar en el medio de la situación alemana del momento y en términos transformadores el origen que fue el pensamiento griego y un horizonte reordenado por *mitos*?»[31]

En segundo lugar, la autocomprensión del filósofo experimenta una mudanza. Durante el encuentro con Cassirer en Davos, formula Heidegger las más rotundas negativas contra el mundo de Goethe y del idealismo alemán. Era en marzo de 1929. Pocos meses después, tras la lección inaugural de Friburgo en el mes de julio, tiene lugar la ruptura con su maestro Husserl. En ese momento Heidegger recurre a un tema que había tratado por primera vez diez años antes; da un curso sobre la «esencia de la universidad y de los estudios universitarios». Parece que es entonces cuando Heidegger efectúa conscientemente la ruptura con la filosofía académica, para filosofar en adelante en un sentido distinto, no profesional: en una confrontación directa con los problemas de la época, que el filósofo considera apremiantes. La universidad se le presenta, como había de quedar claro en el "discurso del rectorado" de 1933, como el lugar institucional privilegiado

30. Los apologetas franceses de Heidegger ponen las cosas cabeza abajo al pretender explicar la opción de Heidegger por el nacionalsocialismo con cosas tales como que el pensamiento de *Ser y Tiempo* permanece todavía demasiado enraizado en el «pensamiento metafísico» y que quedó aún demasiado ligado al destinto colectivo que representa el nihilismo. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, París, 1987. Para una crítica de esta obra, cfr. L. Ferry y A. Renault, *Heidegger et les Modernes*, París, 1988.

31. Pöggeler (1985), p. 47.

para una renovación que había que llevar a efecto en términos no convencionales.

En tercer lugar, Heidegger se abre, también en su cátedra, a los diagnósticos de la actualidad que venían haciendo los jóvenes conservadores.[32] En su curso del semestre de invierno 1929-1930 sobre «Los conceptos fundamentales de la metafísica» se refiere a autores como Spengler, Klages y Leopold Ziegler y conjura el heroísmo de la existencia temeraria contra la normalidad de la miseria y el apocamiento burgueses, que sólo le merecen menosprecio: «De nuestra existencia está ausente el misterio y con ello ese íntimo espanto que todo misterio trae consigo y que presta a la existencia su grandeza.»[33] En los años siguientes Heidegger estudia los escritos de Ernst Jünger *Guerra y guerrero* (1930) y *El trabajador* (1932).

Pero el proceso de cosmovisionalización de la filosofía de *Ser y tiempo* no sólo se explica por la conciencia de crisis, que hace a Heidegger sensible a la crítica que de la metafísica había hecho Nietzsche, que sugiere para una filosofía liberada de las ataduras académicas y para su lugar, la universidad, el papel de un salvador cuando más arrecia el peligro y que abre puertas y ventanas a la turbia crítica anticivilizatoria del momento. Pues, aparte de todo ello, los elementos cosmovisionales que empiezan a penetrar en su obra se dan la mano con un problema resultante del carácter inconcluso de la obra *Ser y tiempo*.

La ontología de la existencia, que Heidegger desarrolla en esa obra, permanecía todavía atenida hasta tal punto al planteamiento trascendental, que las estructuras que en ella se ponen al descubierto hubieron de ser atribuidas al *Dasein en general*, es decir, que esas estructuras siguieron manteniendo un carácter suprahistórico. Heidegger no había podido, pues, dar satisfacción a su propia pretensión de una temporalización radical de los conceptos básicos de la metafísica.[34] Dos trabajos de los años 1930-1931 (de los que, por lo demás, sólo disponemos en una versión reelaborada años después) tratan de satisfacer esa pretensión.

En dos conferencias, «De la esencia de la verdad» y «La doctrina

32. Uno de los más clarividentes análisis lo sigue ofreciendo aún el temprano artículo de H. Marcuse, «Der Kampf gegen der liberalismus in der totalitarer Staatsauffassung», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1934), pp. 161 ss., con referencias al artículo de Heidegger en el periódico estudiantil de Friburgo de 10 de noviembre de 1933.

33. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 29-30, p. 244. Para el análisis del parágrafo 38, cfr. W. Franzen, «Die Sehnsucht nach Härte und Schwere», en Gethmann-Siefert y Pöggeler (1988), pp. 78 ss.

34. En *Ser y Tiempo*, Heidegger efectúa todavía la destrascendentalización del sujeto constituidor de mundo dentro de una arquitectónica determinada por la filosofía trascendental; cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 49 ss.

de Platón acerca de la verdad», los «existenciarios» se transforman de una estructura básica de la *existencia* o *Dasein* en resultado de un proceso que viene de lejos. Surgen de una historia sublimada en términos idealistas, que en el medio que representa el cambio histórico de los conceptos básicos de la metafísica se habría efectuado *tras o por encima* de la historia real. La dialéctica de ocultamiento y desocultamiento no es pensada ya como la mutua complicación de las posibilidades invariantes de ser, que de todos modos deja abierta al individuo la perspectiva de ser-con-propiedad, sino como la historia de una caída que se inicia con el pensamiento metafísico de Platón y que en términos de época se cumple en las grandes cesuras de la historia posterior del hombre. Con ello consigue Heidegger una dimensión desde la que la analítica de la *existencia* puede asegurarse de las condiciones de su propio nacimiento. La teoría se torna reflexiva en términos similares a como ocurre en el marxismo hegeliano de Lukács, si bien con la diferencia esencial de que en este último caso la teoría de la sociedad se entiende a sí misma desde un contexto histórico concreto que resulta accesible a la investigación sociológica, mientras que el pensamiento plasmado en la ontología existencial pretende ascender a un ámbito originario, sublime, previo sustraído a todo carácter empírico (y, en definitiva, también a todo carácter argumentativo). En ese ámbito sólo reina la filosofía; de ahí que sin más reservas pueda contraer turbias conexiones con diagnósticos de la época no sometidos a comprobación científica. Y, en efecto, la reconstrucción que, referida a la actualidad, Heidegger hace de ese despliegue de la metafísica, que antecede a toda historia concreta, se deja guiar por la conciencia de crisis de un momento histórico insistentemente evocado, es decir, por la interpretación conservador-revolucionaria de la situación alemana a principios de los años treinta.

Los expertos siguen hoy la interpretación que retrospectivamente Heidegger hace de sí en el sentido de que serían esos dos textos de 1930-1931 los que habrían consumado «la vuelta» desde la ontología de la existencia a la «historia del Ser». Pero tal cosa no es del todo cierta; pues en esos dos textos lo único que se hace es emprender el camino que a través de varias fases acabaría conduciendo a la *Carta sobre el humanismo* de 1946. El *pathos* de la escucha y del dejar-ser, la comprensión quietista del hombre como pastor del Ser, la tesis del lenguaje como «casa del Ser en la que morando el hombre existe, en la que el hombre guardando la verdad del Ser pertenece a esa verdad»,[35] todo ello no es sino el resultado posterior de una entrega del pensamiento filosófico a ese «destino colectivo del mundo» que entre 1930

35. M. Heidegger, *Wegmarken*, Francfort, 1978, p. 330.

y 1945 parece prescribir a un filósofo bien acomodaticio las idas, venidas y sinuosidades que caracterizan a esa etapa de Heidegger.

A principios de los años treinta no sólo falta la expresión, sino también el concepto de «historia del Ser». Lo que entonces cambia en la concepción filosófica no es todavía en modo alguno la exigencia que la «resolución» y el «proyecto» comportan; lo único que cambia es la orientación por el criterio que representa la autenticidad o propiedad de la propia biografía cuando uno la asume por entero responsabilizándose de ella. Lo que queda liquidado es incluso ese momento crítico de *Ser y tiempo* que la herencia *individualista* de la filosofía de la existencia había llevado, pese a todo, siempre consigo. En esos dos escritos el concepto de verdad es objeto de tal transformación, que lo que cobra la primacía, por así decir, es el desafío histórico por un destino *colectivo*. Ahora es una «humanidad histórica» y no el individuo el que «ex-siste». No somos nosotros como individuos sino Nosotros con ene mayúscula los que nos vemos expuestos «a la necesidad que nos fuerza» y al «dominio del misterio». Pero con ello de ningún modo nos vemos eximidos de la necesidad de decidir: «El errar se apodera del hombre. Pero, en tanto que desconcierto, ese errar contribuye a la vez a crear la posibilidad, que el hombre puede extraer de su existencia, de no dejarse inducir a error ni confundir, mirando de frente a ese errar y haciendo experiencia de él y no asustándose ante el misterio de su ser-ahí.»[36]

Tras 1929 se efectúa una «vuelta» sólo en el sentido de que Heidegger *a*) refiere en términos reflexivos la analítica del *Dasein* a un movimiento del pensamiento metafísico interpretado en términos de historia de una caída; de que *b*) a través de tal reconstrucción referida a la actualidad deja penetrar en su obra los motivos cosmovisionales de un diagnóstico de la crisis no filtrado por ningún tipo de comprobación científica, y de que *c*) la dialéctica de verdad y no-verdad queda desacoplada de la «cura» individual por la propia existencia e interpretada como un acontecer que constituye un desafío que empuja a una confrontación resuelta y decidida con el destino histórico común.[37] Con ello quedan dispuestas las agujas para una interpretación nacional-revolucionaria de aquella «cura» de sí y de aquella autoafirmación que en *Ser y tiempo* sólo tenían un alcance existencial. Así puede Heidegger, que ya en 1933 se había decidido a entrar en el NSDAP,

36. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort, 1949.

37. Algunos de los intérpretes de Heidegger propenden a interpretar ya los últimos capítulos de *Ser y Tiempo*, sobre todo las expresiones *Geschick* (destino colectivo) y *Schiksal* (destino individual), en un sentido colectivista. Pero tal lectura no hace sino repetir la autoestilización retrospectiva del propio Heidegger. Cfr. mis observaciones en Habermas (1985), p. 187, nota 36.

dar acomodo en su filosofía a la «toma del poder» por los nazis, manteniendo empero los conceptos básicos de la analítica del *Dasein*. A todo lo cual se añade algo más: el peralte nacionalista del destino colectivo *alemán*, la ocupación de la categoría de *existencia* o *Dasein* reinterpretada en términos colectivistas con el *Dasein* del pueblo alemán y la introducción de las figuras mediadoras que representan los «caudillos y guardianes del destino alemán», los cuales remediarán la penuria y fundarán lo nuevo con tal que la masa de seguidores no rehúya la disciplina que de ellos se exige.

Los caudillos son los grandes hacedores que ponen en obra la verdad.[38] Pero esta relación *Führer*-seguidores no hace otra cosa que concretar la decisión (una decisión que lo mismo antes que ahora sigue siendo formal) relativa a «si el pueblo todo opta por su propio *Dasein* o no opta por él». En la propaganda de Heidegger en favor del *Führer* y de «la completa convulsión de nuestra existencia alemana» puede reconocerse todavía, si bien en una coloración realmente obscena, la semántica de *Ser y Tiempo*. Por ejemplo, en el discurso que Heidegger pronuncia en la «Manifestación electoral de la ciencia alemana» el 11 de noviembre de 1933 en Leipzig: «Es el seguimiento unánime de esta incondicional exigencia de autorresponsabilidad lo que hace surgir la posibilidad de tomarse recíprocamente en serio y de afirmar ya con ello una comunidad... Pues ¿qué clase de acontecer es éste? El pueblo recobra la verdad de su voluntad de existencia, pues la verdad es la patencia de aquello que convierte a un pueblo en seguro, claro y fuerte en su hacer y su saber. De tal verdad brota la auténtica voluntad de saber [...].»[39]

Sobre *este* trasfondo la aceptación del rectorado y el discurso pronunciado al ocupar el cargo no solamente se siguen de forma natural, sino de forma casi *obligada* de la despedida de Heidegger de la filosofía académica, de esa filosofía «al servicio de un pensamiento sin suelo y sin poder», de su comprensión elitista de la universidad alemana, una comprensión plenamente inserta en la tradición de los mandarines, de una fetichización del espíritu efectuada sin inhibición alguna, y de una autocomprensión misionera de su propia obra, que sólo le permitía ver ya el papel de su propia filosofía en conexión con un destino escatológico del mundo. Fue ese desvarío típico de profesor uni-

38. Esta figura de pensamiento ocupa el centro del curso *Introducción a la metafísica* del año 1935; cfr. también A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, 1965. Cuando ya tenía cerrado el manuscrito de este trabajo he recibido el informativo (y muy crítico) epílogo de A. Schwann a la segunda edición de su libro (Opladen, 1988).

39. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, pp. 149 ss. Las conexiones entre el discurso de toma de posesión del rectorado y *Ser y Tiempo* las investiga K. Harries, «Heidegger as a Political Thinker», en M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Nueva York, 1978, pp. 304 ss.

versitario alemán el que hizo a Heidegger dar en la idea de querer dirigir al *Führer*. Sobre cosas tan claras no existe hoy ningún tipo de controversia.

IV

Los cursos y escritos que caracterizan la evolución filosófica de Heidegger durante el período nazi todavía no se han publicado completos. Ello no obstante, basta una lectura atenta de los dos tomos sobre Nietzsche para percatarse de que hasta el fin de la guerra Heidegger en modo alguno se distanció de su posición política inicial. Los trabajos de Franzen (1975-1976) y los de Pöggeler (1983-1985-1988) confirman la impresión de que «fue el propio Heidegger quien en los años treinta situó la decisión sobre la verdad del Ser, tal como él la buscaba, en un contexto político».[40] La orientación de su pensamiento, por la que vino a dar «en las proximidades del nacionalsocialismo», le impidió «salir realmente nunca de esa proximidad».[41] El movimiento de su pensamiento filosófico entre 1935 y 1945 se presenta como una elaboración de los propios desengaños, peculiarmente carente de clarividencia, que *prosigue* la «vuelta» introducida con los textos de 1930-1931. En ese movimiento pueden distinguirse tres aspectos: *a*) el despliegue de la crítica de la razón en términos de historia de la metafísica; *b*) la evaluación, esencialmente sin cambios, de los alemanes como «corazón de los pueblos», y *c*) la posición de Heidegger respecto al nacionalsocialismo. Sólo bajo estos tres aspectos cabe entender esa redisposición preñada de consecuencias, que es la que permite a la historia del Ser cobrar su forma definitiva.

a) Animado por una discusión, cada vez más intensa, con Nietzsche —cuya figura constituía también la autoridad de referencia de la filosofía nacionalsocialista oficial—, Heidegger elabora los puntos de vista desde los que logra una completa fusión de esa «destrucción de la metafísica» que ya tenía a la vista desde tiempo atrás, con los conocidos motivos de su crítica de la época. El pensamiento de Platón, olvidado del ser, teoréticamente objetivante, se empecina (a lo largo de varias etapas) en esa su tendencia, para convertirse en el mundo moderno en pensamiento de la subjetividad. Los análisis, iluminadores en su riqueza de detalles, que Heidegger hace de ese pensamiento atenido a la idea de «representación mental» se centran todos en torno a la

40. Pöggeler (1983), p. 343.
41. Pöggeler formula esto en forma de una pregunta, hecha con intención más bien retórica; ibídem, p. 335.

visión del mundo de cuyo horizonte surgen los poderes espirituales determinantes de la modernidad, a saber: las ciencias de la naturaleza y la técnica. Para este tipo de consideración ontológica la «técnica» es expresión de una «voluntad de voluntad», que prácticamente se hace valer en los fenómenos criticados desde hacía ya tiempo, que representan la ciencia positiva, el desarrollo tecnológico, el trabajo industrial, el Estado burocrático, la conducción mecanizada de la guerra, la industria de la cultura, la dictadura de la opinión pública, y en general la moderna civilización de masas de cuño típicamente urbano. En estos casilleros de la época de las masas también encuentran en seguida acomodo los rasgos totalitarios de la política, incluyendo la política racista del nacionalsocialismo. Racista, Heidegger no lo fue, pese a sus persistentes relaciones con uno de los principales teóricos nazis del racismo. Su antisemitismo, si es que puede demostrarse, fue más bien de ese tipo cultural al que estamos tan acostumbrados. Sea como fuere, en los años siguientes a 1935 Heidegger subsume a toda prisa la praxis política y social bajo unos lemas estereotipados, sin hacer el menor intento de descripción diferenciada, y no digamos ya de análisis empírico. El discurso ontologizante acerca de «la» técnica como un destino colectivo, que a la vez es misterio, garantía y peligro, atraviesa de inmediato en términos sumarios y cargados de una fuerte conceptualización esencialista el plano superficial que representa lo óntico. No obstante lo cual, a esa mirada sobre la historia de la metafísica se le abren, incluso dentro de ese armazón cosmovisional y a pesar de él, ideas relativas a una crítica de la razón que hasta el momento no han sido superadas.

b) El craso nacionalismo, al que Heidegger se suma también públicamente desde 1933, sigue siendo, en las formas más o menos sublimadas que le presta Hölderlin, un elemento invariante de su pensamiento. El esquema de interpretación queda fijado desde 1935. En *Introducción a la Metafísica* el pueblo alemán queda señalado, después de los griegos y a título de heredero de ellos, como el pueblo metafísico, como el único pueblo del que cabe esperar que haga frente a la fatalidad que se cierne sobre el planeta. Siguiendo las huellas de esa ideología de «país del centro», vigente en Alemania desde hacía ya mucho tiempo, la posición geográfica de Alemania en el centro de Europa se convierte en clave del destino histórico universal de los alemanes: «La conjuración del peligro que representa el oscurecimiento del mundo» sólo puede esperarla Heidegger de la «asunción de la misión histórica de nuestro pueblo en el centro de Occidente».[42] Así, Heidegger pone «la pregunta por el Ser en conexión con el destino de Eu-

42. Heidegger (1953), p. 38.

ropa, destino que es donde se decide el destino de la Tierra, a la vez que para Europa misma *nuestra* existencia histórica como alemanes se revela como punto central».[43] Y: «Europa está situada entre las hojas de tenaza que representan Rusia y América, las cuales, en lo tocante a su carácter universal y a su relación con el espíritu, representan metafísicamente lo mismo.»[44] Como el bolchevismo ha nacido del marxismo occidental, Heidegger sólo ve en él una variante del —aún peor— americanismo. Pöggeler informa de un pasaje en el manuscrito de ese curso, que Heidegger tuvo, sin embargo, el buen gusto de suprimir en la clase correspondiente. Ese pasaje se refiere a Carnap, quien mientras tanto había emigrado: su «filosofía representaría "la más total trivialización y desenraizamiento de la doctrina tradicional del juicio bajo la apariencia de cientificidad matemática" [...]; no es casualidad que este tipo de filosofía guarde "una relación interna y externa" con el comunismo ruso y coseche sus triunfos en América».[45] Heidegger repite su interpretación incluso en el curso sobre Parménides de 1942-1943 y en el curso sobre Heráclito del semestre de verano de 1943, cuando ya está viendo al planeta «en llamas» y al «mundo saliéndose de sus quicios»: «Sólo de los alemanes puede venir esa vuelta a la razón, esa recapacitación, entendida en términos de historia universal, en el supuesto, claro está, de que sepan encontrar y proteger "lo alemán".»[46]

c) Tras dimitir como rector en abril de 1934, Heidegger se siente defraudado. Está convencido de que ese instante histórico le estaba reservado a él y a su filosofía; y permanece también convencido de la importancia histórico-universal y de la significación metafísica del nacionalsocialismo hasta el amargo final. Todavía en verano de 1942 habla inequívocamente, en un curso sobre Hölderlin, del «carácter históricamente único del nacionalsocialismo».[47] Pues éste se caracteriza, por así decir, por una relación particularmente íntima con el nihilismo de la época, y tal apreciación sigue en pie incluso cuando Heidegger aprende a valorar de forma distinta el *puesto* que en la historia del ser corresponde al nacionalsocialismo, merced, probablemente, al contundente peso de las vicisitudes de la guerra. Primero, en 1935, sus palabras sobre la «íntima verdad y grandeza» del movimiento nacionalsocialista[48] delatan un distanciamiento respecto de ciertas formas y prácticas que nada tendrían que ver con el espíritu

43. Ibídem, p. 32.
44. Ibídem, p. 34.
45. Pöggeler (1983), pp. 340 s.
46. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 55, p. 123; para otros pasajes similares, cfr. Pöggeler (1983), p. 344.
47. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 53, p. 106.
48. Heidegger (1953), p. 152.

de la cosa misma. El filósofo lo sabe, pues penetra mucho mejor en las cosas; él conoce el rango metafísico de la revolución nacional. Aún no está todo perdido, si bien los líderes políticos se han dejado engañar acerca de su *auténtica* misión por falsos filósofos, por los Krieck y los Bäumer. Walter Bröcker, que asistió entonces al curso de Heidegger, se acuerda de que éste habló de la íntima verdad y grandeza «del» movimiento, y no, como el texto dice, de «este» movimiento: «Y "el Movimiento" era la expresión con que los nazis y *solamente* los nazis se referían al nacionalsocialismo. Por eso no se me podrá olvidar nunca ese "del" de Heidegger.»[49] Si esto es así, en 1935 la identificación con el nazismo no había podido sufrir todavía demasiado quebranto. Segundo, Pöggeler[50] informa de un pasaje del curso sobre Schelling del semestre de verano de 1936, que (supuestamente sin conocimiento de Heidegger) habría sido borrado de la versión que se publicó en 1971: «Los dos hombres que han introducido un contramovimiento contra el nihilismo, cada uno a su manera, Mussolini y Hitler, han aprendido ambos de Nietzsche, aunque de forma esencialmente diversa. Bien es verdad que con ello aún no se ha hecho valer el ámbito propiamente metafísico de Nietzsche.» De nuevo obtenemos la misma imagen, que también coincide con el informe de Löwith sobre su encuentro con Heidegger en Roma por las mismas fechas. Los líderes del fascismo saben de su vocación; pero deberían escuchar al filósofo para percatarse del significado exacto de su misión. Sólo el filósofo podría ilustrarlos acerca de qué significa en términos de historia de la metafísica el nihilismo que hay que superar y la verdad que hay que poner en obra. Él, por lo menos, ve ante sí con exactitud la meta: la de cómo los líderes fascistas, con tal que logren despertar en sus pueblos la voluntad de existencia heroica, podrían superar el nihilismo de la «desesperada furia de la técnica desencadenada y de la organización, carente de suelo y raíces, del hombre medio».

No sé exactamente cuándo se puso en marcha el siguiente estadio de elaboración del desengaño; cabe sospechar que tras el principio de la guerra, y quizá sólo después de la deprimente constatación de incontenible derrota. En las notas *Sobre la superación de la metafísica* (que provienen de los años siguientes a 1936, y sobre todo de la época de la guerra) se imponen a Heidegger, cada vez con más fuerza, los rasgos totalitarios de una época que moviliza sin miramientos todas las reservas de sus fuerzas. Sólo entonces el sentimiento mesiánico de orto de 1933 se transforma en una esperanza *apocalíptica* de salvación: *sólo* en la mayor de las penurias crece también lo salvador. Es preci-

49. Pöggeler (1988), p. 59, nota n.º II.
50. Pöggeler (1985), pp. 56 s.

samente en medio de esta catástrofe histórico-universal donde suena también la hora de la superación de la metafísica: «Sólo tras este ocaso acontece tras largo tiempo el repentino y brusco momento del origen.»[51] Con esta inversión de estado de ánimo cambia una vez más la apreciación del nacionalsocialismo. El distanciamiento que se había producido tras 1934 había conducido a una diferenciación entre las formas inadmisibles o dudosas de la praxis nacionalsocialista y el contenido esencial de esa praxis. Ahora Heidegger emprende una transvaluación más radical, que afecta a la «íntima verdad» del movimiento nacionalsocialista *mismo*. Lo que ahora emprende Heidegger es un cambio de *rol* en lo tocante a la posición del nacionalsocialismo en la historia del ser. Mientras que hasta aquí la revolución nacional, con sus caudillos a la cabeza, representaba un *contramovimiento respecto* al nihilismo, Heidegger piensa ahora que tal revolución no representa sino una *expresión* especialmente característica, es decir, un simple síntoma de ese destino fatal de la técnica, que antaño esa revolución estaba llamada a neutralizar. La técnica, convertida en signo de la época, se expresa en ese totalitario «movimiento en círculo por el que se moviliza y utiliza todo por el solo afán de consumirlo». Y «madera de líderes» es la de aquellos que, merced a su seguridad e instinto, se dejan emplear por este proceso como órganos rectores. Son los primeros empleados dentro de este negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser.[52] Ello afecta a la evaluación nacionalista de los alemanes como la «humanidad» más apta «para realizar históricamente y como destino el nihilismo incondicionado».[53] En ello estriba ahora el «carácter único» del nacionalsocialismo, mientras que «los detentadores nazis del poder... quedan estilizados en cierto modo como funcionarios de elite del abandono del ser».[54]

En lo que respecta a la conexión *interna* entre el compromiso político de Heidegger y la filosofía de Heidegger, me parece importante subrayar que sólo el vacilante y (en comparación con el de otros simpatizantes intelectuales del régimen) extraordinariamente *tardío* distanciamiento definitivo de Heidegger respecto a, y la transvaluación por Heidegger de, el movimiento nacionalsocialista, son los que producen la revisión que sirve de fundamento a ese concepto de «historia del ser» con el que Heidegger se presenta después de la guerra. Mientras las circunstancias permitieron a Heidegger imaginarse que la revolución nacional, con el proyecto de una nueva existencia alemana,

51. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1985, p. 69.
52. Heidegger (1985), p. 92.
53. Ibídem, p. 87.
54. Franzen (1975), p. 99.

encontraría una respuesta al desafío objetivo que representa la técnica, la dialéctica de «interpelación» (*Anspruch*) y «correspondencia» (*Entsprechung*) pudo seguir siendo pensada en consonancia con los rasgos activistas básicos de *Ser y tiempo*, es decir, en términos de revolución nacional. Sólo cuando Heidegger hubo de abandonar esta esperanza, cuando hubo de proceder a una devaluación del fascismo y sus caudillos como síntoma de la enfermedad que antaño estaban llamados a curar, sólo tras este cambio de actitud, recibe la superación de la subjetividad moderna el significado de un acontecer que *sólo* nos cabe sufrir. Hasta ese momento el decisionismo del *Dasein* que se afirma a sí mismo, no sólo en la versión existencialista de *Ser y tiempo*, sino también en la versión nacional-revolucionaria de los escritos de los años treinta, había mantenido (con ciertos desplazamientos del énfasis) su función de apertura del Ser. Sólo en la última fase de elaboración del desengaño cobra el concepto de historia del Ser su forma fatalista.[55]

V

El fatalismo de la historia del Ser cobró ya contornos claros, por ejemplo, en 1943 en el epílogo a *Qué es metafísica*. Pero tras el fin de la guerra ese estado de ánimo oscurecido en términos apocalípticos se transforma una vez más. Pues una apocalipsis viene definidia por la espera de una catástrofe inminente. Pero tal catástrofe, tras la entrada de las tropas francesas en Friburgo, quedaba por de pronto evitada y en todo caso aplazada por tiempo indefinido. Habían vencido las potencias de América y Rusia, afines para Heidegger en el ámbito de lo esencial, que se repartían el dominio del mundo. La Segunda Guerra Mundial no había decidido a los ojos de Heidegger nada *esencial*. De ahí que tras la guerra el filósofo se aprestara a aguantar en términos *quietistas* a la sombra de ese destino no resuelto. En 1945 no le quedaba otra cosa que un retraimiento frente a esa historia universal que tal desengaño le había causado. Pero lo que sí queda en pie es la convicción de que la historia del Ser viene al lenguaje en la palabra de los pensadores esenciales y de que ese pensamiento del Ser acaece desde el ser mismo. Durante decenio y medio Heidegger había tenido pendiente su pensamiento del hilo de los sucesos políticos. La *Carta sobre el Humanismo* de 1946 es una especie de resumen de ese movimiento de pensamiento, pero un resumen hecho de suerte que borra el contexto político de ese movimiento de pensamiento y —convir-

55. Cfr. Habermas (1985), pp. 189 s.

tiéndolo en un pensamiento sin localización histórica— se desliga de todas las referencias a la realidad histórica de primer plano.

En *Carta sobre el humanismo* desaparece toda huella de nacionalismo. El espacio de existencia del pueblo se sublima en patria: «Esta palabra está pensada aquí en su sentido esencial, no patriotero, no nacionalista, sino en términos de historia del Ser.»[56] La misión histórico-universal de ese pueblo situado en el corazón de Europa se mantiene, pero sólo en el plano gramatical; pervive en el peralte metafísico de que es objeto la lengua alemana, en la que Heidegger sigue viendo la legítima sucesora del griego. Heidegger lo deja bien claro en la entrevista que le hizo *Der Spiegel:* hay que hablar alemán para poder entender a Hölderlin. Ese reino intermedio de los «semidioses», de caudillos creadores, desaparece sin dejar rastro.

Los grandes hacedores se subliman en poetas y pensadores; el filósofo queda, por así decir, de un golpe en contacto directo con el Ser. Lo que antaño fue adhesión política, se generaliza ahora para todos en obediencia frente a lo que el Ser dispone y provee: «Sólo tal sumisión puede prestar soporte y crear vínculos.»[57]

Con ayuda de una operación a la que podríamos llamar «abstracción por vía de esencialización», Heidegger logra desconectar la historia del Ser de los acontecimientos histórico-políticos, y esa desconexión le permite a su vez una curiosa autoestilización de la propia evolución filosófica. Heidegger acentúa a partir de ahora la continuidad de su planteamiento y se esfuerza por limpiar el concepto de historia del Ser, mediante su retroproyección sobre *Ser y Tiempo*, obra que había quedado inacabada, de cualquier elemento cosmovisional que pudiera resultar delator. La «vuelta» supuestamente realizada ya en 1930 «no representa ningún cambio respecto de la posición de *Ser y Tiempo*».[58]

Heidegger aborda el tema del humanismo en un instante en que las fotografías del horror con el que los aliados se habían encontrado al entrar en Auschwitz y en otros campos de concentración habían llegado hasta las últimas aldeas alemanas. Si la expresión «acontecimiento esencial» hubiera tenido en general un sentido determinado, el singular acontecimiento de la aniquilación de los judíos debería haber atraído la atención de Heidegger como filósofo (si no ya como contemporáneo implicado). Pero Heidegger se mantiene siempre en el ámbito de lo general. Lo que a él le importa es que «el hombre es vecino del Ser», no que el hombre sea vecino del hombre. Y, así, se vuelve impertérrito «contra esas interpretaciones humanistas del hombre

56. Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken*, 1978, p. 334.
57. Ibídem, p. 337. Cfr. Schwan (1988), pp. 246 ss.
58. Para esta discusión, en la que aquí no puedo entrar, cfr. Franzen (1975), pp. 152 ss.

como *animal rationale*, como persona, como ser espiritual-anímico-corporal», porque «las definiciones humanistas de la esencia del hombre, incluso las más sublimes, no hacen aún experiencia de la auténtica dignidad del hombre».[59] La *Carta sobre el Humanismo* explica también por qué los juicios morales tienen que quedar por fuerza por debajo del nivel del pensamiento esencial. Pues ya Hölderlin había dejado tras de sí «el mero cosmopolitismo de Goethe». Y la filosofía de Heidegger, convertida mientras tanto en un cuasirreligioso pensar rememorativo (*Andenken*) del Ser, pasa a través de la ética y, en lugar de detenerse en ella, se apresta a interpretar aquello *quod decet (das Schickliche)*, es decir, lo «ajustado, lo atenido al destino»: «El pensamiento, al prestar atención (en rememoración histórica, destinacional) al destino del Ser, se ha ligado ya a aquello *quod decet*, a aquello que es conforme al destino.»[60] Al escribir esta frase, al filósofo le debió de venir a la cabeza la «indecencia» del movimiento nacionalsocialista, pues a renglón seguido añade: «El peligro está en atreverse a la desavenencia para decir lo mismo —el Ser es siempre solamente él mismo— pues amenazan la equivocidad y la simple discordia.»

Más no tiene Heidegger que decir sobre su propio error. Y ello no es ni siquiera inconsecuente. Pues la situación de todo pensamiento esencial respecto al «acontecimiento» (*Ereignis*) coloca al pensador en la «errancia» (*Irre*). El pensador se halla suspendido de toda responsabilidad personal porque el error es algo que sólo puede advenirle ya como algo objetivo. Sólo a un intelectual, a un pensador inesencial, podría imputársele subjetivamente un error. En el «hecho en sí insignificante del rectorado 1933-1934» Heidegger ve, pues, también después de la guerra, «un signo del estado metafísico que caracteriza a la esencia de la ciencia».[61] Considera «infructuoso» el «hozar en las tentativas y medidas pasadas, que en el seno del movimiento global de la voluntad planetaria de poder son tan insignificantes, que ni siquiera merecen el calificativo de minúsculas».[62]

Los *Hechos y Pensamientos* que Heidegger anotó en 1945 y la entrevista con *Der Spiegel* publicada asimismo póstumamente (n. 23, 1976, pp. 193-219), en la que Heidegger repite en lo esencial los datos de 1945, nos permiten percatarnos del juicio retrospectivo que a Heidegger merece su propio comportamiento. El carácter encubridor de estas presentaciones que Heidegger hace de sí resulta tanto más sorprendente si se tiene en cuenta la premisa de ausencia objetiva de responsabilidad del pensamiento esencial y de indiferencia moral de los

59. Ibídem, p. 327.
60. Ibídem, p. 359.
61. Heidegger (1983), p. 39.
62. Ibídem, p. 40.

compromisos personales del filósofo. En lugar de dar cuenta sobriamente de los hechos, Heidegger se da insistentemente un vergonzante lavado de cara. El propio discurso que pronunció al ocupar el cargo de rector habría sido ya «oposición»; la entrada en el partido, efectuada en circunstancias espectaculares, habría sido «pura cuestión de forma». Para los años posteriores afirma Heidegger que «la hostilidad que se inició en 1933 no hizo sino mantenerse y reforzarse después».[63] Reducido al silencio en su propio país, se habría convertido en víctima de una «caza del jabalí». Ciertamente también habla de una «operación de limpieza» que se efectuó durante su rectorado, operación que «a menudo amenazó con ir mucho más allá de las metas y límites que se le habían señalado»; pero de «culpa» sólo se habla una vez, a saber: de la culpa de los demás, de la culpa de aquellos «que entonces estaban ya tan proféticamente dotados que vieron venir todo» y, sin embargo, «esperaron diez años para oponerse a la catástrofe».[64] Por lo demás, Heidegger se defiende de que se den a sus militantes palabras de entonces un sentido completamente falso: «Al hablar de *Wehrdienst* (servicio militar) no le daba yo ni un sentido militarista ni tampoco un sentido agresivo, sino que lo entendía como defensa en caso de legítima defensa.»[65] Las investigaciones de Hugo Ott y de Víctor Farías dejan bien poco de estos detalles eximentes. Pero Heidegger no solamente se hizo culpable de falsificaciones en estas justificaciones publicadas póstumamente.

En efecto, Heidegger publicó en 1953 su curso del año 1935 sobre *Introducción a la Metafísica*. Como estudiante, estaba yo por entonces tan seducido por *Ser y Tiempo* que la lectura de ese curso impregnado de fascismo hasta en sus detalles estilísticos constituyó para mí un *shock*. Más tarde expresé esta impresión en un artículo de periódico (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 25 de julio de 1953),[66] en el que me refería también a la afirmación de Heidegger sobre «la íntima verdad y grandeza del Movimiento». Lo que a mí más me chocaba era la circunstancia de que en 1953 Heidegger publicara un curso de 1935 sin añadir comentario alguno y sin introducir (así lo suponía yo) ningún cambio. Tampoco el prólogo contenía ninguna palabra sobre lo que mientras tanto había pasado. Así, dirigí a Heidegger la siguiente pregunta: «¿Es que puede entenderse el asesinato planificado de millones de hombres, del que ya nada ignoramos, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del Ser? ¿No se trata del crimen liso y llano de aquellos que conscientemente lo per-

63. Heidegger (1983), pp. 30, 33, 41, 42.
64. Ibídem, pp. 32, 26.
65. Ibídem, p. 27.
66. Reimpreso en Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Francfort, 1981, pp. 65 ss.

petraron, y de la mala conciencia de todo un pueblo?» No fue Heidegger, sino Christian E. Lewalter, quien respondió (en *Die Zeit* de 13 de agosto de 1953). Lewalter leía el curso con ojos muy distintos de los míos. Lo entendía como una prueba de que Heidegger no había entendido el régimen de Hitler como «signo de una nueva salud», sino «como un síntoma más de caída» en la catástrofe que representa la historia de la metafísica. Para ello Lewalter se apoyaba en un añadido que figuraba entre paréntesis, en el que se caracterizaba al movimiento nacionalsocialista como «encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre occidental». Lewalter leía así ese paréntesis: «El movimiento nacionalsocialista es un signo del trágico choque de la técnica con el hombre, y como tal síntoma tiene grandeza, porque sus efectos se extienden a todo Occidente y amenazan con arrastrarlo a la ruina.»[67] Pero, ¡oh sorpresa!, Heidegger intervino también en una carta al director[68] acerca del artículo de Lewalter: «La interpretación que hace Christian E. Lewalter de esa frase que se ha tomado de mi curso (p. 152) es pertinente en todos los respectos... Hubiera sido muy fácil borrar para la imprenta esa frase que usted subraya, junto con todas las demás que cita. Pero no lo he hecho, ni tampoco lo haré en el futuro. Pues, por un lado, esas frases pertenecen históricamente al curso y, por otro, estoy convencido de que el curso puede soportar muy bien la mencionada frase cuando se trate de un lector que haya aprendido la artesanía del pensamiento.»

Cabe sospechar que Heidegger posteriormente no procedió en modo alguno así, sino que eliminó las frases políticamente escandalosas, sin dejar señal alguna de tales omisiones. ¿O es que Heidegger nada supo de tales prácticas en lo concerniente a la publicación de sus escritos? No deja de ser curioso que Heidegger aprobara pública y expresamente esa interpretación de Lewalter, la cual no hace sino retroproyectar falsamente sobre el año 1935 una autocomprensión posterior, aunque tal interpretación en lo único en que se basa es en el añadido que el propio Heidegger hizo al manuscrito en 1953. Cierta-

67. Merece también tenerse en cuenta otro párrafo de Lewalter: «Hasta qué punto los acusadores de Heidegger han cedido a una actitud inquisitorial viene a demostrarlo una observación particularmente tendenciosa contenida en la crítica de uno de ellos. "*Intelligentsia* fascista como tal —dice Habermas— no podía haberla por la sencilla razón de que la mediocridad del cuadro de líderes fascistas no podía aceptar la oferta de los intelectuales. Las fuerzas estaban ahí. Sólo que el menguado formato de los funcionarios políticos las empujó a la oposición." Con otras palabras: Heidegger se ofreció a Hitler, pero Hitler en su "mediocridad" rechazó la oferta y empujó a Heidegger a la oposición. Así presenta las cosas Habermas...» Lewalter no podía sospechar que el propio Heidegger vendría a confirmar esa observación mía más clarividente que tendenciosa: «El nacionalsocialismo emprendió sin duda la dirección correcta; pero aquella gente era demasiado corta en asuntos de pensamiento como para establecer una relación realmente explícita con lo que hoy sucede y viene fraguándose desde hace tres siglos» (*Der Spiegel*, n. 23, 1976, p. 214).

68. En *Die Zeit* de 24 de septiembre de 1953.

mente, Heidegger, como puede verse en la «observación preliminar» al libro de 1953, declara expresamente ese paréntesis elemento integrante del manuscrito original del curso, y a tal versión se atuvo incluso en su entrevista con *Der Spiegel*, pero la verdad ha ido saliendo a la luz poco a poco. En 1975, W. Franzen, basándose en un cuidadoso y detallado análisis del texto, puso muy en duda «que en aquel momento Heidegger pensara en realidad lo que en 1953 dice haber pensado entonces».[69] En 1983 informaba O. Pöggeler de que esa página del manuscrito con el controvertido paréntesis faltaba del archivo. También él consideraba el paréntesis como un añadido posterior, pero no contaba todavía con una manipulación intencionada.[70] Finalmente, tras la publicación de la versión francesa de este libro, Rainer Marten, es decir, alguien del círculo de los próximos a Heidegger, ha descrito así los pormenores: en 1953 Heidegger no siguió el consejo de sus tres colaboradores de borrar esa insidiosa frase, sino que añadió entre paréntesis el comentario en cuestión, en el que pudo apoyarse después la interpretación de Lewalter y la interpretación, cronológicamente falsa, que Heidegger hacía de sí mismo.[71]

No deja de ser interesante que en la controversia de 1953 la verdadera cuestión se perdiera en la disputa de opiniones filosóficas. A la pregunta de cuál era su posición frente a los asesinatos masivos de los nazis Heidegger no dio respuesta, ni entonces ni después. Con buenas razones cabe sospechar que esa respuesta, de haberse dado, se hubiera quedado de nuevo en una generalidad. A la sombra del «dominio universal de la voluntad de poder dentro de una historia considerada en términos planetarios», todo viene a parar en lo mismo: «En esta realidad se sitúa hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia universal.»[72] Así hablaba Heidegger en 1945, y es lo que Heidegger repitió una y otra vez: abstracción por vía de esencialización. Bajo la mirada niveladora del filósofo del Ser, incluso la aniquilación de los judíos aparece como un suceso intercambiable a voluntad. Ya se trate de la aniquilación de los judíos o de la expulsión de los alemanes de los territorios del Este, ambas cosas vienen a ser lo mismo. El 13 de mayo de 1948 respondía Herbert Marcuse a una carta en que Heidegger había afirmado precisamente eso: «Escribe usted que todo lo

69. Franzen (1975), p. 93.
70. Pöggeler (1983), pp. 341 ss.
71. R. Marten, «Ein rassistisches Konzept von Humanität», *Badische Zeitung*, 19-20 de diciembre de 1987. R. Marten me confirma este extremo en una carta de 28 de enero de 1988: «Fuimos efectivamente nosotros los que nos encargamos de corregir las pruebas de algunas publicaciones de Heidegger: las de la nueva edición de *Ser y Tiempo* (Tubinga, 1953), y también las de la primera edición del curso de 1935. Que yo recuerde, ese pasaje no contenía ningún paréntesis aclaratorio; lo único que lo distinguía de lo demás era la monstruosidad de su contenido, que nos sorprendió a los tres.»
72. Heidegger (1983), p. 25.

que he dicho sobre el exterminio de los judíos ha de aplicarse exactamente igual a los aliados si en lugar de "judíos" ponemos "alemanes del Este". ¿No se está usted situando, al afirmar tal cosa, fuera de la dimensión en que todavía es posible un diálogo entre los hombres, es decir, fuera de la dimensión del *logos*? Pues sólo cuando uno se ha situado por entero fuera de esa dimensión "lógica" puede explicarse, minimizarse, "entenderse" un crimen, diciendo que los otros también han hecho otro tanto de lo mismo. Más aún: ¿cómo es posible poner a un mismo nivel la tortura, mutilación y exterminio de millones de hombres, y el traslado forzoso de grupos étnicos, traslado en el que, prescindiendo quizá de algunos casos excepcionales, no se han producido ninguna de esas atrocidades?»[73]

VI

Una cosa es el compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, que tranquilamente podemos dejar al juicio histórico, moralmente más sobrio, de quienes nos sucedan; y otra cosa es el comportamiento apologético de Heidegger tras la guerra, sus retoques y manipulaciones, su negativa a distanciarse públicamente del régimen al que públicamente había prestado su adhesión. Esto nos afecta como contemporáneos. Pues, en la medida en que compartimos con los demás un mismo contexto de vida y una historia, tenemos derecho a pedirnos explicaciones los unos a los otros. Esa carta en la que Heidegger emprende un tipo de arreglo de cuentas que hasta hoy, incluso en círculos académicos, ha venido siendo el tipo de comportamiento habitual, era la réplica a un desafío de Marcuse, uno de sus discípulos de antaño: «Muchos de nosotros hemos esperado durante mucho tiempo una palabra que lo liberara clara y definitivamente de esa identificación, una palabra que expresase su verdadera actitud actual respecto a lo que ocurrió. Pero usted no ha pronunciado esa palabra, o por lo menos nunca ha salido de la esfera privada.»[74] En este aspecto, Heidegger permaneció prisionero de su generación y de su tiempo, de ese medio que supuso la época de Adenauer, caracterizado por una voluntaria represión del pasado. No se comportó de forma distinta que los demás, fue uno de muchos. Y apenas pueden resultar convincentes las excusas provenientes de su círculo: que Heidegger se había tenido que poner a la defensiva contra las calumnias, que toda confesión hubiera podido interpretarse como signo de un oportunista

73. *Pflasterstrand*, 17-5, 1985, pp. 42-44.
74. Ibídem, p. 46.

cambio de chaqueta, que Heidegger permanecía callado a causa de la inadecuación de toda explicación posible, etc. La imagen que del personaje Heidegger poco a poco se va perfilando incluso en el seno de la opinión pública de este país hace más que plausible la declaración de un amigo, de que Heidegger no había visto motivo alguno para emprender un «camino de Canosa» porque él no había sido ningún nazi; y que además temía ahuyentar a los jóvenes de la lectura de sus libros.[75]

Una actitud autoritaria, una confrontación escrupulosa y abierta con su propio pasado, hubiera exigido de Heidegger algo que tenía que resultarle muy difícil: la revisión de su autocomprensión como un pensador con un acceso privilegiado a la verdad. Desde 1929, Heidegger se desvió cada vez más del círculo de la filosofía académica: tras la guerra pretendió incluso ascender a los ámbitos de un pensamiento *allende* la filosofía, *allende* la argumentación en general. Esto ni siquiera era ya la autocomprensión elitista de un determinado estamento académico, era la conciencia de una misión cortada a la medida de su propia persona, por completo incompatible con la confesión de los propios errores, y no digamos ya con la confesión de una culpa.

Como contemporáneo, Heidegger quedó atrapado por su propio pasado y puesto a una luz dudosa, porque, cuando todo había pasado ya, no supo habérselas con él. Su comportamiento, incluso según los criterios de *Ser y Tiempo*, permaneció «ahistórico», es decir, incapaz de asumir con propiedad su más radical ser-sido. Pero eso que convierte a Heidegger en un fenómeno típico de una ampliamente difundida mentalidad de posguerra afecta a su persona, no a su obra. Las condiciones de recepción de una obra son en buena parte independientes del pensamiento de su autor. Esto vale sin más para los escritos de Heidegger hasta 1929. Hasta *Kant y el problema de la metafísica*, el trabajo filosófico de Heidegger sigue hasta tal punto la lógica interna de los problemas a que él mismo va dando lugar, que los elementos explicables en términos de sociología del conocimiento y que remiten a un determinado contexto de nacimiento no pueden prejuzgar el contexto de justificación. En este aspecto se hace a Heidegger un servicio cuando la autonomía del pensamiento en esta fase de máxima productividad —en 1929 Heidegger tenía ya cuarenta años— se la hace valer incluso contra la autoestilización posterior de Heidegger, es decir, incluso contra esa sobreacentuación de supuestas continuidades.

75. H. W. Petzet. *Auf einen Stern zugeben. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Francfort, 1983, p. 101. En su respuesta a Marcuse de 20 de enero de 1948, Heidegger explica que tras 1945 le había sido imposible una confesión porque no quería tener nada en común con esos seguidores del nazismo que de la forma más repugnante proclamaban su cambio de manera de pensar. Cfr. también Schwann (1988), p. 259.

Incluso tras iniciarse, primero subrepticiamente y después de forma espectacular, el proceso de cosmovisionalización, Heidegger siguió siendo, naturalmente, el productivo filósofo que siempre fue. También a su crítica de la razón, que se inicia con su interpretación de Platón en 1931 y se desarrolla entre 1935 y 1945, sobre todo en la discusión con Nietzsche,[76] debemos puntos de vista *que siguen en pie*. Tales puntos de vista, que alcanzan su *cenit* en su fecunda interpretación de Descartes, se han convertido en punto de partida de interesantes prosecuciones y en acicates para replanteamientos altamente productivos. Buen ejemplo de ello es la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, una de las innovaciones filosóficas más importantes del período de posguerra. Otros testimonios bien visibles de una influencia de la crítica heideggeriana de la razón, de una influencia que no se dejó llevar a engaño por los dudosos elementos cosmovisionales de Heidegger, fueron en Francia la fenomenología del último Merleau-Ponty y el análisis que hace Foucault de las formas de saber, y en América la crítica que hace Rorty del pensamiento ligado a la idea de «representación» o las investigaciones de Hubert L. Dreyfus sobre la praxis y el «mundo de la vida».[77]

Hay que evitar a toda costa establecer una conexión en cortocircuito entre obra y persona. La obra filosófica de Heidegger debe su autonomía, lo mismo que cualquier otra, a la fuerza de sus *argumentos*. Y, siendo así, sólo podremos lograr establecer una conexión productiva con ella si entramos en sus argumentos y conseguimos liberarlos de la ganga de su contexto cosmovisional. Cuanto más se sumerge y se hunde la sustancia argumentativa en la cosmovisión, tanto mayores son las exigencias a que se ve confrontada la fuerza crítica de una apropiación capaz de hacer un buen uso de la criba. Esto que hermenéuticamente es obvio pierde su trivialidad sobre todo en los casos en que los receptores nacidos después están más o menos en las mismas tradiciones de las que la obra misma sacó sus motivos. De ahí que en Alemania la apropiación crítica de un pensamiento afectado de tan dudosa cosmovisión sólo puede lograrse si, al tiempo que aprendemos de Heidegger, nos percatamos también de las conexiones *internas* que se dan entre el compromiso político de Heidegger y sus cambios de actitud hacia el fascismo, por un lado, y el hilo argumentativo de una crítica de la razón que también tiene raíces y motivaciones políticas, por otro.

La indignada tabuización de esta forma de ver las cosas es contraproducente. Pues, antes de poder entrar en la sustancia de la cosa, es

76. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1 y 2, Pfullingen, 1961.

77. H. L. Dreyfus, «Holism and Hermeneutics», *Review of Metaphysics*, septiembre 1980, pp. 3 ss.

menester liberarse de la autocomprensión, del gesto y de la pretensión que Heidegger asoció con lo que entendió era su *papel* como filósofo. El levantar una valla en torno al coto de Heidegger en defensa de la autoridad del «gran pensador» —sólo quien piensa en grande puede equivocarse en grande—[78] únicamente podría conducir a que la apropiación crítica de los argumentos quedase sustituida por una especie de ejercitación y socialización en un turbio juego de lenguaje. Las condiciones en las que *nosotros* podemos aprender de Heidegger son incompatibles con esa mentalidad antioccidental tan profundamente enraizada en Alemania. Con ella rompimos por fortuna tras 1945. Esa mentalidad no debería revivir, ni siquiera de la mano de un Heidegger transmutado e interiorizado en términos puramente miméticos. Me refiero sobre todo a ese gesto de Heidegger «de que hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual». Este gesto lleva aparejada, en primer lugar, *la pretensión de que unos pocos disponen de un acceso privilegiado a la verdad, disponen de un saber infalible y tienen derecho a sustraerse a la argumentación pública*. Con el gesto autoritario se unen, en segundo lugar, unos *conceptos de moral y verdad que establecen una disociación entre el saber válido y el examen y reconocimiento intersubjetivos*. Y con él se une, finalmente, la *independización del pensamiento filosófico respecto del negocio igualitario de la ciencia*, el desarraigo de lo enfáticamente extracotidiano respecto del suelo de experiencia de la *práctica comunicativa cotidiana* y la *destrucción del igual respeto por todos*.

El eco que ha tenido la publicación francesa de esta obra ha sido notable. De esas múltiples y variadas reacciones se ocupa en este libro el propio Víctor Farías. En Alemania el gremio de los filósofos se ha mostrado recatado en sus tomas de postura.[79] No sin cierta razón se ha señalado que en la República Federal de Alemania el tema «Heidegger y el nacionalsocialismo» ha sido tratado con mucha frecuencia desde Georg Lukács y Karl Löwith hasta Hugo Ott, pasando por Paul Hühnerfeld, Christian von Krockow, Theodor W. Adorno y Alexander Schwan, mientras que en Francia Heidegger fue desnazificado a todo correr e incluso promovido a miembro de la resistencia.[80] Pero hay

78. En este mismo sentido E. Nolte concluye su artículo sobre «Filosofía y nacionalsocialismo», en Gethmann-Seifert y Pöggeler (1988), p. 355, con la frase: «Yo creo que el compromiso político de Heidegger en 1933 y la conciencia de su error en 1934 fueron más filosóficos que la corrección de la actitud siempre distanciada y totalmente respetable de Nicolai Hartmann.»

79. Una excepción la constituye (junto con Schwann) R. Marten, «Heideggers Geist», *Allmende*, 20 (1988), pp. 82 ss. Marten informa, por lo demás, que ante él y su mujer un día Heidegger, «hacia fines de los años cincuenta, se puso a contar con los dedos, lleno de preocupación, las cátedras alemanas de filosofía que volvían a estar ocupadas por judíos».

80. Cfr. sobre esto H. Ott, «Wege und Abwege», *Neue Zürcher Zeitung*, 27 de noviembre de 1987, p. 39; este artículo contiene también referencias críticas de un experto al libro de Farías.

que reconocer que en nuestro país los efectos de tal crítica han sido escasos. Ni la exposición crítica que hizo W. Franzen de la evolución política de Heidegger, ni las recientes averiguaciones de Ott y Otto Pöggeler sobre el compromiso político de Heidegger han trascendido los círculos especializados. De ahí que la versión alemana de este libro no sólo se justifique porque ofrezca la primera exposición completa de la evolución política de Heidegger sobre una base documental ampliada. Antes bien, el eco que en los medios de comunicación alemanes ha tenido la versión francesa es buena prueba de que la autoapología de Heidegger, que Hugo Ott califica de magistral y de ejemplo de estrategia, ha dejado tras de sí una cierta necesidad de ilustración.

Con la reimpresión del escrupuloso análisis de Nicolas Tertulian, el *Frankfurter Rundschau* de 2 de febrero de 1988 ha sido el único en contribuir en algo a esa ilustración. A la edición alemana del libro es deseable que siga una segunda ronda de discusión que no se deje dominar por encubrimientos apologéticos,[81] por intentos de planificación ideológica, cuyo trasfondo salta a la vista,[82] por el remedo de gestos,[83] o por un simple, desenfadado y aun delirante resentimiento.[84]

En la discusión actual se ha prestado poca atención a la parte del libro que se ocupa del período de juventud de Heidegger hasta su crisis religiosa. Pero, a más largo plazo, estas partes podrían proporcionar un fecundo impulso a la discusión. La obra principal de Heidegger, *Ser y Tiempo*, delata una intensa discusión del autor con San Agustín, Lutero y Kierkegaard. Merced a estos rasgos protestantes, esa obra se inserta en la corriente principal de la tradición filosófica alemana, que proviene de Kant. Pero, tras ese perfil, a muchos de nosotros nos permaneció oculto el origen católico del proceso de formación de Heidegger. Pues bien, Farías saca enérgicamente a la luz el trasfondo que para la obra de Heidegger representa la mentalidad de ese catolicismo de la Alemania del sur y de Austria, cuyas variantes ul-

81. K. Bernath, «Martin Heidegger und der Nationalsozialismus», *Süddeutsche Zeitung*, 30-31 de enero y 6-7 de febrero de 1988.

82. H. Ritter, «Bruder Heidegger» («Hermano Heidegger»), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 de febrero de 1988; F. Fellmann, «Ein Philosoph im trojanischen Pferd», *FAZ*, 2 de marzo de 1988. Aquí el filósofo de Münster convierte un artículo italiano sobre Karl Löwith en ocasión para volver sobre Farías. Y lleva a efecto una inversión de los *roles* que en su momento estuvieron bastante unívocamente distribuidos entre verdugos y víctimas: «Filosóficamente más interesante que la manifiesta seducción de Heidegger por la barbarie nazi, es la seducción que se oculta tras esa pretensión absoluta de radical cientificidad que caracteriza a Husserl.» No fue sólo su origen judío, sino también su humanismo, lo que puso a Husserl a resguardo de las seducciones de la barbarie nazi; por tanto, no veo por qué habrían de carecer de interés filosófico los motivos que condujeron, bien a la resistencia, bien a la seducibilidad.

83. J. Baudrillard, «Zu spät!» («¡Demasiado tarde!»), *Die Zeit*, 5 de febrero de 1988.

84. J. Busche, «Also gut. Heidegger war ein nazi» («O sea, que Heidegger era un nazi»), *Pflasterstrand*, enero 1988.

tramontanas provienen del *Kulturkampf* del siglo XIX. Y ello arroja, a su vez, nueva luz sobre la última filosofía de Heidegger. Ciertamente, ésta se sitúa bajo las premisas de un nuevo paganismo, que en los años treinta se tornó, por así decir, oficial. Pero el contenido político y el contenido que en términos de diagnóstico de la actualidad cobra la «destrucción de la Metafísica» practicada bajo esas premisas hacen revivir los estereotipos de un decidido antimodernismo que el joven Heidegger habría mamado ya en un medio familiar y escolar acuñado por el *Kulturkampf*.

Verdad es que las reacciones de defensa contra el libro de Farías se refieren a la biografía política en sentido estricto. Ésta nos confronta por primera vez con los desesperantes detalles de la cotidianidad nazi de un filósofo importante. Tras este libro ya no será tan fácil como hasta aquí establecer una separación entre el gesto radical del gran pensador y las sorprendentes actividades y mezquino orgullo de un radicalizado profesor alemán de provincias. «Lo verdadero no es para cualquiera, sino sólo para los fuertes» —yo no sabría cómo podría desublimarse de manera más eficaz ese fatal *pathos* que con las revelaciones que Farías nos ofrece—. Farías nos pone ante los ojos lo contumazmente consecuente de esas prácticas de coordinación, de esas confesiones e intervenciones propagandísticas, de esas cartas e intrigas privadas, de esos planes para la construcción de una forja de cuadros, de esas parcialidades y rivalidades, que se desarrollaron en el pequeño mundo académico. Farías compara citas de Heidegger y Hitler de una manera casi ingenua; pero este cuestionable método puede tener un saludable efecto clarificador, pues ilumina las conexiones semánticas entre los abisales textos filosóficos y las directas frases de la propaganda nazi. El rudo antiamericanismo, el horror ante lo asiático, la lucha contra el extrañamiento latino de la esencia greco-germana, la xenofobia y la sentimentaloide lírica de la patria y terruño: estos obtusos elementos desarrollan una misma capacidad de configurar mentalidades cuando aparecen desnudos que cuando aparecen revestidos de Hölderlin.

Ésta es la enseñanza que hace valer Farías frente a aquellos albaceas que siguen pensando que el rango intelectual de un autor obliga a los que vienen después a aceptar su herencia entera e *indivisa*.

LUDWIG WITTGENSTEIN COMO CONTEMPORÁNEO*

I

Confieso que en la preparación de este congreso** me han preocupado entre otras cosas dos cuestiones: ¿por qué tres de los seis ponentes hablan de Wittgenstein *y* Heidegger?; ¿por qué la Facultad de Filosofía de *Francfort* toma la iniciativa de organizar un congreso sobre Wittgenstein? Si ambas preguntas se toman en un sentido trivial, las respuestas pueden ser también triviales. Por un lado, basta un argumento concerniente a «historia efectual»: Heidegger es el *otro* filósofo de lengua alemana que —nacido el mismo año que Wittgenstein— reorientó por *nuevas* vías las discusiones filosóficas de este siglo, de forma distinta que Wittgenstein, ciertamente, pero también llena de consecuencias. Y en lo que concierne a la justificación de nuestra iniciativa bastaría con decir que tratamos de hacer filosofía con espíritu científico, es decir, sin dejarnos llevar por prejuicios. Además nos movemos en un clima abierto que de forma muy particular nos expone a las grandes ideas filosóficas que han tenido importancia en lo tocante a hacer diagnóstico de la época.

Pero de ambas preguntas puede hacerse también una lectura menos trivial. ¿Por qué Wittgenstein *y* Heidegger? El año 1889 no consiente ninguna ingenuidad. Fue el año del nacimiento de Charlie Chaplin, quien de forma inolvidable puso en ridículo a un dictador. Fue el año en que nació precisamente ese dictador, que se convirtió en responsable de un asesinato de masas sin igual, y que con ello se convirtió también en destino para toda una generación. Y también esto separa a las biografías de los compañeros de generación que fueron

* Discurso de apertura de un congreso sobre Wittgenstein, celebrado en la Universidad de Francfort en abril de 1989.

** Observaciones introductorias a un congreso celebrado en Francfort con motivo del centenario del nacimiento de Wittgenstein.

Wittgenstein y Heidegger. Y también una bifurcación política separa esas biografías; es algo que no podemos ignorar. Una mirada ingenua nos está sobre todo vedada después de comprobar con dolor cuán profundamente se vio atrapado Wittgenstein hasta el final de su vida en esa profunda y doliente duda sobre sí mismo que caracterizó a su medio judeo-alemán, y ello no sólo bajo la influencia de Otto Weininger.

Y también la otra pregunta podemos tomarla filosóficamente en serio: ¿por qué pensar en Wittgenstein en el lugar en que permanece vivo el espíritu de Adorno? Y al hacer esta pregunta no estoy pensando en ese muro de incomprensión que se interpuso entre Wittgenstein y la teoría crítica; nuestro amigo Herbert Marcuse dio involuntariamente testimonio de ello en un capítulo de su *El hombre unidimensional*. Pienso más bien en los impulsos filosóficos que polarizaron ambos espíritus. Mientras que la teoría crítica de forma voluntaria se inscribe en un materialismo histórico al que todos los temas acaban transformándosele en filosofía de la historia y en teoría de la sociedad, el apasionado trabajo de clarificación de Wittgenstein apunta en dirección al ámbito de lo místico allende la historia y la sociedad. En 1947 anota Wittgenstein: «¿Quién conoce las leyes conforme las que se desarrolla la sociedad? Estoy convencido de que ni el más listo tiene la menor idea de ello... se puede luchar, esperar y también creer sin creer científicamente.»

Salta, pues, a la vista lo que separa a Wittgenstein de Heidegger y de Adorno. Sin embargo, desde la distanciada mirada de alguien nacido después, estas figuras pasan a formar parte de una constelación en la que también pueden reconocerse afinidades. Nos guste o no, a estos pensadores los une lo que llevó a Henrik von Wright, sobre el trasfondo del mundo anglosajón, a llamar a Wittgenstein «un centroeuropeo». Henrik von Wright reunió en 1977 «observaciones varias» (*Vermischte Bemerkungen*) del legado de Wittgenstein y las comentó de forma bien clarificadora en un libro dedicado a ellas. Con ello se arrojaba una nueva luz sobre las motivaciones de crítica de la cultura y sobre las raíces religiosas que movían el pensamiento de Wittgenstein. En esta luz se dibujan los contornos de un filosofar muy alemán que *también* pone a Wittgenstein en las proximidades de Heidegger y de Adorno.

II

Las dos preguntas que he planteado al principio trataré de responderlas recordando algunas reflexiones de Wittgenstein que proveen a ese pensamiento aparentemente ahistórico del índice de una proce-

dencia de contextos de tradición específicamente alemanes y específicamente germano-austriacos. No me interesan aquí en primera línea esa su crítica espengleriana de la cultura que transe ya los primeros bocetos de un prefacio a las proyectadas *Philosophische Bemerkungen*, ni tampoco las contraposiciones más bien convencionales entre cultura y civilización, entre estilo y técnica, entre genio y talento. Tampoco la crítica del progreso social, ni las quejas sobre la pedagogía permisiva, y ni siquiera el distanciamiento de todo lo que sonara a publicidad o a periodismo filosófico. En todo ello no hacía sino plasmarse una mentalidad que Wittgenstein, al igual que Heidegger, compartía con la cultura universitaria alemana de su tiempo.

Más específico es ya el sentimiento de aislamiento, ese sentimiento de vivir en un medio carente de toda comprensión, categorialmente cautivo y sin soltura: «Escribo propiamente para amigos dispersos en los rincones del mundo.» También Horkheimer y Adorno tapan con corcho sus fragmentos para que, como una especie de correo por botella de náufragos, lleguen a un indeterminado mundo futuro. Y Heidegger se ve asimismo situado en una especie de solitaria avanzadilla, en la que recibe los cifrados mensajes del Ser. Pero los tres, Wittgenstein, Heidegger y Adorno, dirigen lo que consideran sus ideas más específicas a individuos aislados y dispersos que estén dispuestos a dejarse iniciar en un nuevo pensamiento, pero a los que ni se supone interesados en una comunidad de comunicación de investigadores, ni tampoco en una comunidad de cooperación de ciudadanos. Vuelven la espalda a la ciencia institucionalizada y al espacio público-político. Esta *autocomprensión esotérica* va ligada, sin embargo, en Wittgenstein a una profunda modestia personal y a un compromiso modesto a la vez que resignado: llega incluso a escribir un diccionario para escuelas públicas. También en Adorno lo esotérico queda ligado al esfuerzo exotérico de una pedagogía popular practicada con desesperación.

Pero mirados retrospectivamente, estos tres pensadores sólo llegan a formar una única constelación cuando se tiene en cuenta la crítica que hacen de la ciencia. Hablo de la ciencia en singular. Ya en el *Tractatus* se dice que incluso si todas las cuestiones científicas quedaran respondidas, no se habrían tocado en absoluto los problemas de nuestra vida. En la conferencia de Wittgenstein sobre ética aparece de forma aún más clara el sentido crítico del análisis de un lenguaje universal que sea copia de los hechos. Las cuestiones que existencialmente nos asedian las experimentamos de una forma que no se deja expresar en la forma discursiva del habla proposicional: «Si nuestras palabras se emplean como en la ciencia, son recipientes que no pueden contener ni participar otra cosa que significados naturales y sen-

tido natural, mientras nuestras palabras sólo expresen hechos. Así como en una taza de té sólo puede caber una taza de té llena de agua, por más que yo derrame sobre ella agua a litros.» La pasión de Wittgenstein no se dirige, naturalmente, contra la ciencia y su lenguaje, sino contra un cientificismo que todo lo que no pueda expresarse en ese lenguaje, o lo discrimina como carente de sentido, o lo recorta a la medida de su propio formato. Un filosofar que se percate de ello arremete contra los límites del lenguaje para expresar por lo menos indirectamente que el problema de la vida, aun cuando inexpresable, es de infinita importancia: «Este es el impulso de todos los hombres que han intentado alguna vez hablar o escribir sobre ética y sobre religión.»

Heidegger y Adorno efectúan su crítica del pensamiento «representativo» y del pensamiento identificante con medios ciertamente distintos, pero que tienen por meta algo similar. Lo mismo en el caso de ellos que en el de Wittgenstein el pensamiento filosófico oscila sin descanso entre metafísica y ciencia, para dar protección de forma paradójica a un contenido de verdad que se ha quedado sin sitio, a un contenido de verdad que ni la metafísica puede fijar, ni la ciencia puede apropiarse. Wittgenstein, Heidegger y Adorno persiguen los tres el ideal intuicionista de conocimiento de un hacer-ver exento de lenguaje. Vuelven el habla discursiva contra sí misma. Dan vueltas y más vueltas a los conceptos y a las frases hasta que el oyente percibe de súbito y como en un relámpago aquello que no puede decirse. Pero a esta pasividad casi autoadaptativa de la visión final le precede la enérgica actividad de un pensamiento que rasga y corta operando en términos constructivos: «Nada más importante que la formación de conceptos ficticios que nos permitan entender los nuestros.» Pero el *telos* no es la solución de problemas, sino su desaparición: «No se trata de superar una dificultad del entendimiento, sino de la voluntad», pues «la solución del problema que tienes en la vida consiste en una forma de vivir que haga desaparecer lo problemático». También el insistente pensar rememorativo de Heidegger sólo puede tener cumplimiento y llenarse en el instante en que se presente un acaecimiento que ha de suceder de por sí. Y Adorno, desde su propia lección inaugural, estaba completamente convencido de que la pertinencia de una interpretación filosófica se acredita en la «aniquilación de la pregunta que la hizo nacer».

Sea en forma de análisis terapéutico del lenguaje, de pensar rememorativo del ser (*Andenken*) o de dialéctica negativa, el pensamiento discursivo se dirige siempre contra la estructura del enunciado mismo a fin de poder permanecer sobre las huellas de aquello que escapa al habla proposicionalmente estructurada. Wittgenstein, Heidegger y

Adorno quieren conseguir efectos que se asemejan más bien a experiencias estéticas. La filosofía no tiene por fin presentar nuevos hechos, sino hacer ver a una luz distinta hechos ya conocidos: «Tienes que ver cómo una nueva luz alcanza los hechos.» Sin disponer de la creatividad del artista, el filósofo tiene, sin embargo, que afrontar una tarea que se asemeja a la de la apertura poiética de mundo: «Las cuestiones filosóficas pueden interesarme, pero nunca realmente fascinarme. Esto sólo lo consiguen en mi caso las cuestiones conceptuales y las cuestiones estéticas.» Esto lo escribió Wittgenstein en 1945. Ya quince años antes había anotado: «Creo haber resumido mi posición respecto a la filosofía diciendo que los filósofos no habrían de hacer propiamente otra cosa que poetizar.» El paralelismo se impone: «La liberación del lenguaje respecto de la gramática en dirección hacia contextos esenciales más originarios —dice Heidegger— está reservada al pensamiento y a la poesía.» Y Adorno traslada el pensamiento filosófico, al que sabe dependiente del contenido de las obras esotéricas del arte vanguardista, al ámbito de la teoría estética. Los tres se hallan, pues, en camino hacia una conversión de la teoría en algo estético.

Pero desde este ángulo de mira se descubren decursos paralelos también en las biografías intelectuales. Esto se manifiesta en movimientos de corte o pausa y en movimientos de vuelta o conversión. Wittgenstein, Heidegger y Adorno empezaron practicando un tipo de filosofía que de una u otra manera se entendía a sí misma como empresa científica. Su pensamiento se desarrolla bajo la influencia de, y en discusión con, la semántica lógica de Russell y Frege, o la fenomenología trascendental de Husserl, o la tradición hegeliano-marxiana y la metapsicología de Freud. Pero después se alejan de esos puntos de partida; se disocian de la autocomprensión de una filosofía que trate de elaborar problemas científicos. Entre el *Tractatus* y las *Philosophische Bemerkungen*, entre *Sein und Zeit* y la *Carta sobre el humanismo*, entre el *Kierkegaard* y la *Dialéctica de la Ilustración* interviene una peripecia que no solamente representa un volver la espalda a las formas convencionales de argumentación y exposición, sino también un cambio radical en la propia actitud y conciencia. El aforismo se convierte en modelo, el fragmento en confesión. La fuerza impulsora es una pasión antiplatónica: «Aquello de lo que trato de protegerme es del concepto de una exactitud ideal que, por así decir, nos viniese dada a priori. En distintos momentos nuestros ideales de exactitud son distintos; y ninguno de ellos es el supremo.» Wittgenstein se interesa, pues, por esos «aires de familia» que resultan de una comparación horizontal y recíproca; se vuelve contra la injusticia de un modo de considerar las cosas que «trate de dar firmeza y apoyo a las características del modelo» al que, por ejemplo, hubiera de ajustarse cualquier ideal de exac-

titud. Heidegger y Adorno entienden a su vez la doctrina platónica de las ideas como la acuñación ejemplar de un pensamiento olvidado del ser o de un pensamiento obsesionado por autofundarse como filosofía primera. Son motivos similares los que obligan a una «vuelta»: ya sea que las ciencias experimentales pierdan su normatividad en favor de un pluralismo de juegos de lenguaje, o que una subjetividad que se afirma a sí misma quede superada en favor de una nueva *serenitas et tranquillitas* (*Gelassenheit*), o que la razón instrumental quede superada en favor de una anamnesis mimética de la naturaleza, siempre se trata de esa «curiosa afinidad de una investigación filosófica con una investigación estética», que hay que hacer consciente mediante diversas tentativas y por diversas vías: «Quien hoy enseña filosofía no da al otro comida porque esa comida le guste, sino para cambiar su gusto.»

Para Wittgenstein, al igual que para Heidegger y para Adorno, se trata de la curativa clarificación de algo que se oculta y disfraza en la presencia profana, es decir, del análisis de un trasfondo que como tal no puede decirse. Este tipo de análisis clarificador del mundo, abridor del mundo y cambiador del mundo no dirige su vista hacia prácticas *intra*mundanas. La mirada no se dirige a problemas que se planteen *en* el mundo, no sigue la dirección de procesos de aprendizaje que respondan a desafíos que se presentan *en el mundo*. El uso que hace del lenguaje una teoría científica, piensa Wittgenstein, se apoya en los hechos que esa teoría explica, se acredita en los problemas que esa teoría resuelve; «pero en la filosofía el uso del lenguaje no se apoya en opiniones verdaderas o falsas sobre los procesos naturales. Ningún hecho justifica ese uso, ninguno puede apoyarlo». Así, la dimensión de validez o no validez es algo que desaparece en el acontecer de ese cambio de perspectivas que *ha de operarse en los sujetos mismos*. Ciertamente, sólo Heidegger se entrega sin resistencias a ese movimiento de pensamiento. Sólo Heidegger saca de ello la consecuencia de un declarado antihumanismo que es tan incompatible con la visión intersubjetivista que tiene Wittgenstein de la práctica lingüística como con el adorniano materialismo de la felicidad.

Los debates contemporáneos muestran qué ideas debemos a esta concentración sobre la función formadora de mundo y abridora de los ojos, y que a la vez se esconde a sí misma, que tienen el lenguaje y la experiencia estética. En esto veo una contribución específicamente alemana a la filosofía del siglo XX cuyas raíces pueden rastrearse a través de Nietzsche, hasta Humboldt y Hamann. Pero, aunque estemos en esta tradición y nos sintamos deudores de ella, experiencias específicas del siglo XX han dejado en algunos de nosotros ciertos rastros de escepticismo respecto de ella. Este escepticismo se dirige contra una abdicación del pensamiento filosófico solucionador de problemas

frente a la fuerza poiética del lenguaje, de la literatura y del arte. Y por eso resulta muy conveniente tener presentes ciertas ideas del pragmatismo, y en general ideas de una filosofía de la praxis que se tome en serio la productividad intramundana de los sujetos agentes. Pues si no, perdemos de vista la relación de reciprocidad que se da entre apertura innovadora de un mundo y los procesos de aprendizaje que se producen dentro de ese mundo, es decir, la interdependencia entre aquello que nos pasa y aquello que hemos de imputarnos a nosotros mismos.

Pero incluso esta reserva que acabo de enunciar no hace sino confirmar la fuerza ejercida por un pensamiento cuyo autor, por lo demás, se hubiera opuesto a toda conmemoración o celebración del día o del año de su nacimiento.

MAX HORKHEIMER: SOBRE LA HISTORIA DEL DESENVOLVIMIENTO DE SU OBRA*

En el círculo de los teóricos de Francfort que durante los años treinta se unieron a Nueva York en un estrecho círculo de cooperación intelectual, que llegó a formar escuela, Horkheimer ocupa un lugar especial. No sólo tenía organizativamente en sus manos todos los hilos en tanto que director del Instituto y editor de la revista, y ello pese a Pollock; sino que, sin discusión, era también reconocido por todos como el *spiritus rector* de ese programa común de investigación. El reverso de esta posición central se pasa a menudo por alto: la propia obra filosófica de Horkheimer, menos que la de ningún otro colaborador, no puede disociarse del trabajo colectivo del grupo de intelectuales emigrantes reunidos en torno a él. Horkheimer, más que ningún otro de los implicados, permanece estrechamente ligado al colectivo singular de eso que más tarde se llamó «Escuela de Francfort». Recuerdo esta circunstancia, no porque me interesen problemas de atribución de méritos individuales, sino por razones concernientes a biografía y temas.

Entre 1932 y 1941 Horkheimer empleó sus impulsos teoréticos y sus energías intelectuales, sin residuo, por así decir, en la realización interdisciplinar de ese programa materialista de investigación que cobró forma y perfil en *Autoridad y familia* y en la *Revista de Investigación Social*, incluso en la parte de ella dedicada a recensiones. El que la filosofía de Horkheimer hubiera de agotarse en esta colaboración con economistas, psicólogos, juristas, historiadores y sociólogos, y sobre todo sociólogos de la música y de la literatura, tenía su razón en una convicción filosófica que en modo alguno compartían los demás colaboradores del Instituto, o que en todo caso no constituía el *primum movens* de su trabajo. Ciertamente todos partían de que la teo-

* Publicado inicialmente en A. Schmidt y N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Francfort, 1986.

ría marxista de la sociedad tenía que liberarse de las cadenas ortodoxas de la Segunda y la Tercera Internacionales y entablar relaciones exentas de prejuicios con las ciencias sociales burguesas establecidas mientras tanto. Todos los colaboradores del Instituto estaban también de acuerdo en que la perspectiva anticipadora de una sociedad liberada, todavía fundada en términos de filosofía de la historia, establecería una conexión entre las distintas disciplinas y daría una orientación distinta al trabajo científico. Pero sólo Horkheimer vinculaba con el programa de este materialismo interdisciplinar una autocomprensión distinta y, por cierto, bien original, de la filosofía. Horkheimer quería proseguir la filosofía con otros medios, es decir, con los medios suministrados por las ciencias sociales. Esto no era cosa que interesase mucho a los científicos sociales, y los filósofos del círculo, como Adorno y Marcuse, no se tomaron esa idea demasiado en serio. El concepto de «materialismo» tuvo siempre también para Horkheimer una connotación de *crítica* de la filosofía; ese concepto era para Horkheimer el anticipo de un *pensamiento postmetafísico*. Junto con Marx, Horkheimer pensaba que, con la filosofía de Hegel, había llegado a su fin la forma del pensamiento filosófico, que ese idealismo que tras Hegel había querido seguir operando con la forma tradicional de la filosofía se había anquilosado en ideología y que también servía para ocultar la miseria concreta y el sufrimiento individual bajo transfiguradores conceptos generales. Junto con Marx, Horkheimer estaba también convencido de que sólo un hacerse práctica la filosofía podía conservar el contenido de verdad de ésta. Pero Horkheimer, mucho más escéptico que Marx, se encontraba en una situación en la que las expectativas de una convulsión inminente habían quedado históricamente liquidadas. De ahí que para él cobrara peso propio ese paso mediador que representaban la reconstrucción y prosecución de una teoría *científica* que resultase inmune a las transfiguraciones idealistas, e incluso esa teoría *científica* de la sociedad cobraba un nuevo significado en lo tocante a la conservación de los contenidos esenciales de una filosofía llegada a su fin. Pues para Horkheimer se trataba de superar y suprimir la filosofía precisamente en teoría de la sociedad; ésta transformación, articulada en términos de ciencias sociales, ofrecía la única oportunidad de supervivencia al pensamiento filosófico. Hauke Brunkhorst ha estudiado con detalle esta «deconstrucción materialista de la filosofía». Ha mostrado que Horkheimer, en la fase más productiva de su vida, a diferencia de Adorno y Marcuse, era un *anti-filósofo*.[1]

1. Hauke Brunkhorst, «Dialektischer Positivismus des Glücks», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 39, 3, 1985, pp. 353 ss.; cfr. también Michael Korthal, «Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer, Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und den Positivismus», *Zeitschrift für Soziologie*, 14, 4, agosto 1985, pp. 315-329.

El que en esa fase más productiva de su biografía el trabajo filosófico de Horkheimer se invirtiera y agotara todo él en el trabajo colectivo de su círculo no se debió, pues, a la decisión contingente de asumir un papel organizador en el desarrollo del programa, sino a la original respuesta que dio al «fin de la Metafísica», una respuesta opuesta a la de Heidegger. La filosofía, mientras no pueda ser realizada, tiene que pasar a otro medio, si no quiere degenerar en ideología; y para Horkheimer este medio tenían que ser unas ciencias sociales agavilladas, fundidas y al mismo tiempo renovadas en el espejo focal que representaba la teoría crítica de la sociedad. A través de esta idea la productividad de Horkheimer quedaba ligada a su papel de director del Instituto y de editor de la revista. Y esta es la razón *objetiva* que explica también las consecuencias *biográficas* y concernientes al desenvolvimiento de su obra, que para el propio trabajo de Horkheimer tuvo el fin de ese trabajo en grupo. De esas consecuencias me voy a ocupar en lo que sigue. No se hace injusticia a Horkheimer diciendo que su gran productividad científica se concentró durante los años treinta en sus grandes aportaciones a la *Revista de Investigación Social*. En la colaboración que siguió después con Adorno, entre 1941 y 1944, esa productividad bastó por su propia fuerza para determinar un giro hacia una filosofía negativista de la historia. Pero esa productividad se vio peculiarmente frenada en los casi tres decenios de después de la guerra, reduciéndose a trabajos ocasionales, como dice Alfred Schmidt, y a unas notas publicadas póstumamente que Horkheimer redactó entre 1950 y 1969.

Quien hoy quiera retomar los motivos del genuino materialismo de Horkheimer y hacerlo valer en contextos teoréticos que son bien distintos a aquellos en que él se movió, tiene que recurrir a la sustancia de su obra, es decir, a los trabajos aparecidos antes del fin de la guerra. Un autor cuya obra se quiere valorar tiene derecho a que se tome en serio lo que considera lo principal de su producción. Pero me voy a permitir concentrarme en algo más bien lateral, en una cuestión concerniente al desenvolvimiento de su obra: ¿cómo se explica ese giro tan aparatoso que se produce en la filosofía última de Horkheimer, tal como ésta se nos muestra en esas *notas*? Esas notas están transidas de contradicciones. Esa filosofía de la historia, marcada por la *Crítica de la razón instrumental*, conforme a la que el destino del mundo occidental, es decir, el destino de su idea de una convivencia racional de individuos autónomos, de individuos no humillados, habría quedado sellado por la victoria de una forma de vida totalitaria, sigue ciertamente dando el tono; pero simultáneamente el autor se atiene con desesperada obstinación, y a veces incluso de forma ingenuamente directa, a la herencia liberal del período de la Ilus-

tración.[2] Horkheimer se corta una y otra vez la palabra a sí mismo: «La recaída parece ser el único fin del progreso; pero pensar en ello es perverso mientras exista un sufrimiento que pueda ser eliminado por el progreso.»[3] Por una parte, Horkheimer tiene por imposible la crítica cuando a ésta se le escapa su base histórica. La pérdida de su momento pragmático habría de «pagarlo con un frívolo utopismo».[4] Pero por otro lado, Horkheimer arranca a este convertirse en utópica la crítica un sentido enteramente afirmativo, el sentido de un retorno de Hegel a Kant. Bajo el título «Regresión utópica» se dice: «Como el interés que trasciende su (del individuo) no más que seguir tirando ya no puede realizarse en la historia de la sociedad en la que (el individuo) vive... (ese interés) se torna a la vez más concreto al experimentar el individuo que tiene que ser la humanidad y no sólo una parte de ella la que puede y debe ponerse en orden; y más abstracto en cuanto que su (del individuo) propio trabajo está separado de la meta por un camino infinitamente largo, inabarcable. El individuo se ve devuelto a formulaciones de tipo general como la formulación kantiana de la meta de una historia cosmopolita.»[5]

Estas contradicciones que quedan abiertas, estas contradicciones que de ningún modo son dialécticas y que Horkheimer ni siquiera se dispone a eliminar, podrían interpretarse a primera vista en el sentido de que en su filosofía última se plasma una irresuelta tensión entre motivos procedentes de dos fases distintas de su pensamiento: es como si los impulsos de los años treinta, profundamente dirigidos hacia lo práctico, se cerrasen contra la visión histórica de la *Dialéctica de la Ilustración*. Esta explicación puede que no fuera del todo falsa —el escepticismo materialista representa una actitud constante en el pensamiento del moralista Horkheimer— pero es demasiado simple. La única concepción cerrada de la que Horkheimer dispuso jamás fue la del mencionado materialismo interdisciplinar; ahora bien, este programa sólo resultaba coherente bajo dos supuestos. Las ciencias sociales falibles tenían que ser también capaces de sostener la carga de las fuertes pretensiones teoréticas en las que pudiesen pervivir las intenciones de la gran filosofía; y el decurso histórico tenía que garantizar que esa actitud crítica, sólo de la cual obtenía el trabajo interdisciplinar su perspectiva, surgiese objetivamente de los conflictos sociales, se reprodujese y se difundiese. Helmut Dubiel ha mostrado

2. Cfr. por ejemplo, su alegato «en favor de una asociación de clarividentes», en Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, ed. de Werner Brede, Francfort, 1974, p. 107.
3. Ibídem, p. 137.
4. Ibídem, p. 39.
5. Ibídem, p. 79.

con detalle cómo la confianza puesta por Horkheimer en ambos supuestos se vio agotada a principios de los años cuarenta.[6] Desde entonces faltó a sus pensamientos un vínculo que los uniese.

La evolución ulterior trataré de seguirla en tres pasos. Primero señalaré las razones que movieron a Horkheimer a acercarse a la concepción de la historia de Benjamin y a buscar una estrecha colaboración con Adorno (1); después, sin perder de vista a Adorno, trataré de recordar como en la *Dialéctica de la Ilustración* de ninguna manera concuerdan del todo las intenciones de los dos autores del libro (2); finalmente, retornaré a mi cuestión de entrada y me referiré a las contradicciones que en su fase posterior llevan a Horkheimer incluso a despedirse de la *Dialéctica de la Ilustración*; en todo caso, pone en duda que sea ineludible ese destino de una razón instrumental elevada a falsa totalidad (3).

I

Horkheimer se trasladó a California en abril de 1941 cuando en Europa el avance de los ejércitos de Hitler parecía imparable. Lo profunda que debió de resultar esta cesura biográfica cabe sospecharlo por las propias fechas en que se produjo. Al dejar el Instituto ubicado en Morning Side Heights, al dejar el círculo íntimo de colaboradores del Instituto, al publicar el último tomo de la revista, Horkheimer dejaba tras de sí un mundo que él organizativamente había mantenido cohesionado y que espiritualmente había inspirado. Abandonaba el marco en el que se había impuesto esa rara combinación de sus talentos. Durante ese período Horkheimer debió de resultar impresionante como persona, como animador intelectual, como pensador original, como filósofo y como *manager* científico, pues de otro modo no hubiera podido ligar durante años a sí y a su programa a tantos científicos productivos, altamente dotados, pero muy distintos por su temperamento, procedencia y orientación.

Inmediatamente antes del trabajo en *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, en 1941 y en el invierno de 1941-1942, Horkheimer había escrito dos artículos en los que se evidencian las razones internas de su despedida del Instituto de Nueva York y de su ulterior cooperación exclusivamente con Adorno.[7] En una edición privada dedicada a Benja-

6. Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort, 1978.
7. Que este paso, que retrospectivamente parece obligado, estuvo inicialmente acompañado de *otras* expectativas, lo ha mostrado Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich, 1986. En lo que sigue me baso en mi epílogo a la nueva edición de *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, 1986.

min, junto con las tesis de «filosofía de la historia» de Benjamin, que Hannah Arendt había salvado de París y que se había llevado a Nueva York para entregárselas a Adorno, aparecieron «Estado autoritario» y «Razón y autoconservación».

El artículo sobre el estado autoritario pertenece a los estudios realizados entre 1939 y 1942 sobre el nacionalsocialismo y es evidente que está bajo la influencia de la teoría del tardocapitalismo de Pollock.[8] Aquí proyecta de nuevo Horkheimer una perspectiva de futuro que explica por qué los autores de *Dialéctica de la Ilustración* consideran sin más como un hecho el que la humanidad se ha sumido en una nueva barbarie. Si hasta entonces el fascismo se había entendido en el Instituto en términos en cierto modo ortodoxos como un tránsito del capitalismo monopolista al capitalismo de Estado (y en este sentido como el futuro del liberalismo), el régimen nacionalsocialista aparece ahora como una inestable forma mixta que sería utilizada y después disuelta por el «estatismo integral» de un socialismo de estado de tipo soviético. Este último se considera «la forma más consecuente de Estado autoritario»: el estalinismo como el futuro del fascismo. Este estatismo integral renuncia a la praxis del odio de razas, y pone fin a la lucha entre facciones y a la competición por el poder, y en general a los residuos de un mundo todavía no totalmente administrado. La red burocrática se extiende sin huecos sobre toda la sociedad, los controles de la policía secreta del Estado penetran hasta las últimas células. Horkheimer anticipa en 1941 la visión de Orwell: «La selección que se concentra en los campos se hace cada vez más casual. Lo mismo si el número de internados aumenta o disminuye, que si de vez en cuando se deciden dejar vacías las plazas dejadas libres por los asesinados, lo cierto es que en realidad cualquiera podría estar en el campo.»[9]

El lugar en que se publica este artículo no es de ninguna manera accidental; Horkheimer se aparta de la concepción materialista de la historia y se sitúa en la línea de Benjamin. Ahora tiene por igualmente posible tanto que el aumento de las fuerzas productivas dé lugar al socialismo, como que simplemente lo liquide. Lo que antaño se pensaba con «socialismo» parece haber perdido toda *interna* conexión con los desenvolvimientos históricos. La esperanza revolucionaria ya no tiene anclaje en el mundo, es utópica en el peor sentido, se ha convertido en algo sin lugar. La esperanza en una tensión dialéctica *dentro* del propio proceso histórico ha quedado vacía.

8. Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland y Marcuse, *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, ed. de Helmut Dubiel y Alfons Söllner, Francfort, 1981.

9. Max Horkheimer, «Autoritärer Staat», en Werner Brede (ed.), *Gesellschaft im Übergang*, Francfort, 1972, p. 21.

Pero si sólo se puede tratar ya de evadirse del continuo de la historia, las tendencias observables de la historia pierden todo interés serio. Lo único que todavía merece la pena estudiarse son los elementos invariantes que representan la catástrofe, la represión y la opresión, como únicos elementos fundadores de unidad. Sólo puede tener interés la estructura de un dominio que en forma de razón instrumental había acabado dando jaque al progreso. No es ya Marx quien señala el camino, sino Nietzsche. No es una teoría de la sociedad, saturada de elementos históricos, sino una crítica radical de la razón, el hermanamiento de razón y dominio el que tiene que explicar «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano se hunde en una nueva forma de barbarie».[10] Y esto ya era un tema del artículo «Razón y autoconservación» en el que Horkheimer da a viejas ideas un giro nuevo, un giro característico.

Horkheimer venía analizando desde hacía mucho tiempo en sus trabajos sobre filosofía social burguesa y filosofía burguesa de la historia ese proceso de encogimiento por el que la razón objetiva se trueca en razón subjetiva. Siempre le había interesado cómo bajo las condiciones de la sociedad burguesa emergente el concepto de razón queda definido por referencia a la autoconservación individual, quedando así «reducida la razón a su significado instrumental».[11] Horkheimer había establecido una conexión entre la instrumentalización de la razón a favor del autointerés de la mónada y el egoísmo burgués. Pero esta razón instrumental, así entendida, sólo había aparecido hasta entonces en Horkheimer como un *producto* de la *escisión* que atravesaba la época burguesa; esa razón apuntaba allende la época burguesa hacia una formación postburguesa de la sociedad que fuese capaz de dar cobro a la promesa que antaño había hecho una razón sustancial disuelta mientras tanto en términos nominalistas. Esa esperanza es la que ahora había abandonado Horkheimer.

Con el advenimiento del fascismo y del futuro que le promete el estatismo integral, la idea burguesa de razón aparece a una luz *distinta*. La sociedad liberal caracteriza el estadio último, todavía digno del hombre, en un proceso de autodestrucción de la razón, que, según parece, resulta irreversible. Pocos años antes, en «Materialismo y moral» se había dicho que la idea de una sociedad digna del hombre en la que algo así como una moral autónoma perdería su fundamento y su función, no era sino una consecuencia que se seguía de la propia filosofía moral kantiana. Pero ahora sólo queda la queja de que «la catego-

10. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 5.

11. Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, Francfort, 1970, p. 11.

ría de individuo a la que pese a todas las tensiones iba ligada la idea de autonomía, no es capaz de resistir a la gran industria».[12] Junto con el egoísmo del individuo burgués se desmorona también la conciencia, pierde la ley moral sus destinatarios: «La instancia a la que esa ley moral se dirige ha quedado disuelta. Lo moral tenía que desaparecer porque no satisfacía a su propio principio.»[13] Esta idea la desarrolla Horkheimer en el excurso «Julieta o Ilustración y moral». Y de nuevo resulta bien visible su proximidad a la crítica benjaminina del progreso, que en la Ilustración sólo es ya capaz de desenmascarar sus rasgos totalitarios.

Aun cuando Adorno participó ya también en la redacción final de «Razón y autoconservación», esos dos artículos publicados en el homenaje a Benjamin atestiguan que Horkheimer, por *propio* impulso, había emprendido una evolución que lo disponía a la colaboración con Adorno. Éste había hecho suyos desde el principio motivos de Benjamin que en Horkheimer sólo se volvieron virulentos a principios de los años cuarenta, bajo la presión de experiencias políticas.

II

El trabajo común en *Dialéctica de la Ilustración* pertenece a la fase en que las biografías intelectuales de Horkheimer y Adorno coincidieron más estrechamente. Se diría que las líneas vitales de ambos se *intersecan* o se cruzan en ese momento. Cuando Horkheimer y Adorno se aseguraban una y otra vez mutuamente después de la guerra que el pensamiento de ambos era «uno», estaban borrando la peculiaridad de esa constelación que se produce entre noviembre de 1941, cuando un Adorno que esperaba impaciente se traslada a Santa Mónica para trabajar con Horkheimer, y mayo de 1944, cuando acabaron el manuscrito del trabajo publicado en homenaje a Friedrich Pollock con motivo del cincuenta aniversario de su nacimiento. Con ello no hacían sino tapar las diferencias que desde siempre habían existido entre las posiciones de ambos y que sólo pasaron a segundo plano en esos años de intensiva colaboración. Las razones internas de esta pasajera aproximación fueron en ese momento resultado más bien de la evolución de Horkheimer que de la de Adorno. Para el primero la *Dialéctica de la Ilustración* sella una ruptura con el programa perseguido en la *Revista de Investigación Social*; para el segundo ese libro se ajusta casi sin ningún problema a la continuidad de un pensamiento descrito más

12. Ibídem, p. 31.
13. Ibídem, p. 32.

tarde como «dialéctica negativa».[14] La política de publicaciones que siguió Adorno en los años cincuenta y sesenta podía ignorar la historia del nacimiento de los textos, aun cuando éstos se remontaran a la época de Weimar, y poner a todos los manuscritos, por así decir, en una simultaneidad ideal, porque su ramificada obra efectivamente brotaba de aquellas primeras raíces casi *sin ruptura alguna*. Pues, en efecto, su última filosofía saca sus motivos esenciales de aquellos primeros escritos.[15]

El prefacio de *Dialéctica de la Ilustración* comienza con una confesión de escepticismo de ambos autores en lo que respecta a la ciencia. Los trabajos realizados hasta entonces se habían atenido a las pautas de la ciencia establecida y también temáticamente habían partido de las distintas disciplinas; se habían enderezado «a la crítica y prosecución de las teorías establecidas en las distintas especialidades», «empero los fragmentos reunidos aquí muestran que hubimos de abandonar aquella confianza».[16] En realidad es sólo Horkheimer el que con estas palabras evoca el programa que expuso en el discurso que pronunció al ocupar el cargo de director del Instituto de Investigación Social, así como su programa desarrollado por múltiples vías en la *Revista de Investigación Social*. Adorno había estado ya siempre bien lejos de confiar en la sociología o en las ciencias particulares. Ya en su lección inaugural (que es casi coetánea del discurso de Horkheimer) como *Privatdozent* en Francfort, había establecido una clara línea de separación entre la filosofía y la ciencia: «La idea de la ciencia es investigación; la de la filosofía, interpretación.»[17] Y si la sociología había de revelarse alguna vez como un escalador de fachadas más inteligente y robar de la casa en ruinas de la metafísica cosas casi olvidadas y también ya casi perdidas, difícilmente podría conservar su botín durante mucho tiempo porque sólo la filosofía (y no la sociología) podía reconocer el verdadero valor de los tesoros.

El que la *Dialéctica de la Ilustración* se quedara en un conjunto de *fragmentos* tampoco figuraba en la intención original de Horkheimer; él había planificado una obra sistemática y se había servido de las formas de exposición convencionales hasta entonces. En cambio, Adorno

14. Cfr. sobre esto: W. Bonß y N. Schindler, «Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus», así como Martin Jay, «Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung», ambos artículos en W. Bonß y Axel Honneth, *Sozialforschung als Kritik*, Francfort, 1982, pp. 31 ss.; 67 ss.

15. «Die Aktualität der Philosophie», en Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann, t. I, 1973, pp. 325 ss., «Die Idee der Naturgeschichte», ibídem, pág. 345 ss. El propio Adorno indica en *Dialéctica negativa* (*Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann, t. 6, Francfort, 1973, p. 409) que el capítulo «Weltgeist und Naturgeschichte» elabora motivos de su temprana conferencia sobre la idea de una historia natural.

16. *Dialektik der Aufklärung*, loc. cit., p. 5.

17. Adorno, *Gesammelte Schriften*, t. I, loc. cit., p. 334.

estuvo convencido desde muy pronto de que el carácter fragmentario de la exposición era el único que se acomodaba al pensamiento filosófico. La filosofía no dispone de ningún método, tampoco del método de la hermenéutica. Antes tiene que descifrar con fantasía rastros y enredos de una realidad distorsionada, tiene que reaccionar con presencia de ánimo e ingenio a «esas referencias fugaces y efímeras que se producen en las formas y figuras enigmáticas del ente».[18]

Por lo demás ya el joven Adorno había tomado de Benjamin dos motivos: totalidad negativa e historia natural, por un lado, y parentesco entre mito y modernidad, por otro. En *Dialéctica de la Ilustración* esos dos motivos se unen con la idea de Horkheimer de una razón reducida a las funciones de la autoconservación. Y sin embargo, este texto no constituye en modo alguno un tejido sin fisuras. La autoría de cada uno de los capítulos de ninguna manera puede considerarse indivisa. Gretel Adorno me confirmó en su momento la sospecha que acaba imponiéndose a todo lector atento, a saber, que el ensayo que da título al libro y al capítulo sobre Sade proceden predominantemente de Horkheimer, y los capítulos sobre Ulises y la industria de la cultura proceden principalmente de Adorno. Y no se trata sólo de diferencias estilísticas.

La diferencia más profunda puede reconocerse en cómo ambos autores reaccionan a esa aporía mencionada ya en el prólogo. Si la Ilustración anda envuelta en un incesante proceso de autodestrucción, ¿de dónde saca entonces la crítica que constata ese hecho, el derecho a hacer ese diagnóstico? Desde Nietzsche ocurre siempre lo mismo: la crítica radical de la razón procede en términos autorreferenciales; la crítica no puede ser radical y a la vez dejar intactos sus propios criterios.

Horkheimer se inquieta por esta aporía. Se arredra ante la consecuencia de que incluso el propio acto de conocimiento ilustrador se ve afectado por el proceso de autodestrucción diagnosticado, perdiendo así su efecto liberador. Horkheimer prefiere verse atrapado en contradicciones que abandonar la identidad de la Ilustración y caer en manos del nietzscheanismo. En el prólogo se mantiene con obstinación la vieja confianza: «La Ilustración ha de reflexionar sobre sí misma si los hombres no han de ser traicionados por completo.»[19]

Pero es interesante que en el texto mismo no se encuentren puntos de apoyo para esta posición si no es en aquellos capítulos que delatan la escritura de Horkheimer. Me refiero a la insistencia en atribuir a la teoría una fuerza de tipo casi escatológico;[20] a la fe en una tendencia

18. Ibídem.
19. *Dialektik der Aufklärung*, loc. cit., p. 9.
20. «El espíritu de tal implacable teoría podría doblegar incluso la meta del inmisericorde progreso» (*Dialektik der Aufklärung*, loc. cit., p. 57).

antiautoritaria de la Ilustración;[21] finalmente, a la invocación casi ritual de una Ilustración capaz de transcenderse a sí misma.[22] Pero donde estas tendencias afirmativas aparecen sin rebozo es en *Eclipse of Reason*, libro que se debe solamente a Horkheimer. Horkheimer no vacila aquí en despedirse de la meta de una autocrítica totalizadora de la razón, es decir, de una autocrítica de la razón de tipo autorreferencial,[23] es decir, de una autocrítica de la razón, que con toda seriedad se incluya a sí misma, a fin de no tener que negar la propia función ilustradora de la *Dialéctica de la Ilustración*: «La razón sólo puede realizar su racionalidad mediante reflexión sobre la enfermedad del mundo, tal como esa enfermedad viene producida y reproducida por los hombres; en esa autocrítica la razón permanece fiel a sí misma cuando se atiene al principio de verdad, que debemos sólo a la razón, y no se orienta por ningún otro motivo.»[24]

Cosa distinta es lo que sucede con Adorno. Adorno mantuvo frente a la aporía de la crítica autorreferencial de la razón una mayor tranquilidad porque pudo poner en juego un motivo distinto. Adorno *no necesitaba* apostar *solamente* por la fuerza ilustradora de la crítica filosófica, antes podía enredar a ésta en las paradojas de un pensamiento identitario que se desmiente a sí mismo y que, por así decir, se ilumina a sí mismo desde dentro. Pues Adorno contaba con la experiencia genuinamente estética del arte moderno como una fuente de luz *independiente*.[25] Un trabajo que precedió inmediatamente a la cooperación con Horkheimer contiene ya la construcción de verdad, apariencia y reconciliación, que se convirtió en determinante para esa filosofía posterior de doble vía que Adorno practica: se trata del trabajo sobre Schönberg escrito en 1940 y publicado en 1948 como primera parte de la *Filosofía de la nueva música*.[26] En el contenido utó-

21. «[...] que de forma meramente subterránea comunica con aquella utopía que el propio concepto de razón comporta» (*Dialektik der Aufklärung*, loc. cit., p. 113).

22. «Una ilustración dueña de sí misma, convertida en violencia contra sí misma, podría romper los límites de la Ilustración» (ibídem, p. 244); «el que Sade no dejara a los contrarios la tarea de hacer que la Ilustración se estremeciera ante sí misma, es lo que convierte a su obra en una palanca de salvación de esa Ilustración» (ibídem, p. 141).

23. «La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, en primer lugar, que el antagonismo entre razón y naturaleza ha entrado en una fase aguda y fatal, y, en segundo lugar, que en esta etapa de consumado extrañamiento la idea de verdad sigue siendo todavía accesible» (Max Horkheimer, «Zur Kritik der instrumentellen Vernunft», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, ed. de Alfred Schmidt, Francfort, 1967, p. 165).

24. Ibídem.

25. Axel Honneth me indica que este motivo aparece también en Horkheimer, sobre todo en la fase de reorientación: Max Horkheimer, «Art and Mass Culture», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. 9, 1941, pp. 290 ss. Pero en el pensamiento de Horkheimer no llegó a cobrar una fuerza capaz de determinar la estructura de ese pensamiento.

26. Cfr. también Albrecht Wellmer, «Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en *Adorno-Konferenz 1983*, ed. de Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas, Francfort, 1983, pp. 138 ss.

pico de lo bello artístico se conserva ese potencial (exento de razón) de una razón previa, de una razón desfigurada después por el imperativo de autoconservación, que se volvió muda y que ha menester de interpretación. Esto funda entre la estética, el arte y la dialéctica negativa un contexto de remisiones recíprocas que guarda en sí lo que la crítica filosófica sola ya no puede garantizar: la esperanza anarquista de que un día la totalidad negativa reviente como alcanzada por un rayo.[27]

III

Las diferencias entre Horkheimer y Adorno, presentes en *Dialéctica de la Ilustración*, y que nunca se solventaron, explican una parte del titubeante comportamiento que desde su vuelta a Alemania distingue tan característicamente a Horkheimer de Adorno, incluso en sus respectivas políticas de publicaciones. Mientras que Adorno después de la guerra recurre —con *Filosofía de la nueva música*, los *Minima Moralia*, los *Prismen* y las *Dissonanzen*— sin dilaciones a los trabajos de los años treinta y de los años cuarenta, manteniendo, por tanto, *Dialéctica de la Ilustración* como una construcción en el trasfondo, Horkheimer fue dilatando la edición alemana de su *Crítica de la razón instrumental* hasta el año 1967. Los artículos y conferencias publicados en los años cincuenta y los años sesenta atestiguan una productividad curiosamente indecisa, que permite quizá percibir nuevos tonos, pero ningún planteamiento nuevo, y sobre todo ninguna identificación con lo hecho hasta entonces. Estas vacilaciones de Horkheimer se referían a las dos fases de su biografía intelectual, es decir, a su trabajo con Adorno en California no menos que al trabajo del círculo de Nueva York.

Desde principios de los años sesenta Horkheimer anduvo dando vueltas a la idea de hacer de nuevo accesibles sus artículos de la *Revista de Investigación Social*. Pero primero Horkheimer rechaza un plan para ello; las razones se encuentran en una carta a la editorial S. Fischer de junio de 1965 negándose a la publicación.[28] Por fin los artículos se publican en abril de 1968. Un prólogo a la nueva publicación repite el distanciamiento que Horkheimer ya había señalado en la men-

27. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, t. 1, Francfort, 1981, pp. 489 ss. Sobre el significado de *Dialéctica negativa* en la obra última de Adorno veánse también las interpretaciones contrarias de Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», en *Adorno-Konferenz 1983*, loc. cit., pp. 41 ss., y de Herbert Schnädelbach, «Dialektik der Vernunftkritik», ibídem, pp. 66 ss.

28. Cfr. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. de Alfred Schmidt, t. II, Francfort, 1968, pp. VII ss.

cionada carta: «Si viejos ensayos teoréticos se dan a la opinión pública sin que el autor los ponga en relación con su visión actual de las cosas, entonces está abandonando la pretensión de validez real.»[29] La ulterior observación de que la meta de una sociedad correcta viene distorsionada «desde el fin de la guerra» representa un peculiar desplazamiento de la perspectiva temporal. Pues la ruptura con la posición sostenida en los artículos escritos para la revista en los años treinta la había efectuado ya Horkheimer a principios de los años cuarenta. Y así muchas cosas de las que se dicen en el prólogo a la nueva publicación resultan incomprensibles si uno no tiene claro que en 1968 se superponen *dos movimientos de despedida*, y que también la *Dialéctica de la Ilustración* se ve afectada por ello; Horkheimer vacila en dar su permiso para una reedición del libro hacía mucho tiempo agotado, e incluso contra los ruegos de Adorno, dilata ese permiso hasta pasado 1968.

La razón interna de estas vacilaciones la he mencionado ya: para Horkheimer representaba un quebradero de cabeza esa aporía de una crítica autorreferencial de la razón, señalada en el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*. Él no podía, a diferencia de Adorno, recurrir a los contenidos miméticos disfrazados en las obras esotéricas del arte moderno; ni tampoco quería deslizarse, como los seguidores de Nietzsche, por las vías del irracionalismo. Ciertamente, el «terror con que se efectúa la carrera hacia un mundo racionalizado, automatizado, administrado»,[30] no deja espacio alguno para la duda acerca de la maldición de una razón instrumental levantada a totalidad. Pero Horkheimer quería permanecer fiel a su impulso inicial y «mantener la memoria de lo otro en medio de lo malo existente», sin tener que buscar arrimo en la sabiduría divina. Pero, ¿cómo podría entonces la crítica filosófica atribuirse todavía esa necesaria referencia a lo totalmente otro? Aquella carta de 1965 a la editorial S. Fischer con la que Horkheimer había rechazado la reedición de sus viejos trabajos, concluye con una impresionante confesión: «Mis vacilaciones proceden de la dificultad... de renunciar a la fe en la realización próxima de las ideas de la civilización occidental y, sin embargo, seguir estando a favor de esas ideas, y ello no sólo sin providencia sino incluso en contra del progreso que se le adscribe.»[31] En torno a esta aporía gira la filosofía última que Horkheimer puso sobre el papel en forma de notas recogidas en un diario y que Alfred Schmidt ha caracterizado de forma bien convincente.[32]

29. Ibídem, p. IX.
30. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. de Alfred Schmidt, t. I, Francfort, 1968, p. XI.
31. Horkheimer, *Kritische Theorie*, t. II, loc. cit., p. XI.
32. Alfred Schimdt, «Die geistige Physiognomie Max Horkheimers», introducción a *Notizen 1950 bis 1969*, loc. cit., pp. XL ss.

El viejo Horkheimer, por lo que podemos leer de él, no retornó a la fe religiosa, pero la religión aparece como la única instancia que, si pudiera obtener reconocimiento, permitiría distinguir lo verdadero de lo falso, lo moral de lo inmoral; sólo ella *podría* prestar a la existencia un sentido que transcendiese la pura autoconservación. La siguiente anotación podría leerse como una prosecución tardía de la correspondencia que sostuvo con Adorno a mediados de los años treinta: «La acción terrorífica que ejecuto, el sufrimiento cuya existencia permito, sólo perviven tras el instante en que se han producido, en la memoria de la conciencia humana y se extinguen con ella. No tiene, por tanto, ningún sentido decir que después sigan siendo verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son la misma. A no ser que se conserven... en Dios. ¿Cabe admitir esto y, sin embargo, llevar en serio una vida sin Dios? Esta es la pregunta de la filosofía.»[33] Aproximadamente esta pregunta era la que había hecho Benjamin en 1937 y Horkheimer se había limitado a responder que los aplastados están realmente aplastados. En un artículo simultáneo explicaba esto así: «Todos estos deseos de eternidad y de realización de una justicia y bondad universales son comunes al pensador materialista y al religioso, en contraposición con el autoembotamiento de la actitud positivista. Pero mientras que el pensador religioso se contenta con la idea de que el deseo se cumplirá de uno u otro modo, el pensador materialista se siente transido por ese sentimiento del abandono infinito del hombre, el cual es la única respuesta a la imposibilidad de la esperanza.»[34] Entonces Horkheimer confiaba todavía en que la teoría crítica de la sociedad sería capaz de trasladar el contenido racional de tradición filosófica al medio que representaban las ciencias. Es el mismo pensamiento *postmetafísico*, ese pensamiento articulado en términos de *crítica* de la filosofía, el que sigue obligando todavía al viejo Horkheimer a tomar en consideración no otra vez a la filosofía, ni siquiera en la forma de una dialéctica negativa, sino a la teología, a la hora de buscar una alternativa contra el desesperanzado positivismo. Pero tampoco ahora esa toma en consideración conduce a un resultado positivo. En una anotación posterior comenta Horkheimer sobre la teoría crítica: «Ha disuelto a la teología, pero no ha encontrado un nuevo suelo hacia el que señalar, y ni siquiera un suelo terrenal. No puede echarlo del ámbito del sentido, y por eso se tiene que preguntar una y otra vez por el camino conducente a él. Como si su descubrimiento no fuera precisamente que el cielo al que ese camino puede conducir no es cielo alguno.»[35]

33. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, loc. cit., p. II.
34. Horkheimer, *Kritische Theorie*, t. I, loc. cit., p. 372.
35. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, loc. cit., p. 61.

El que Horkheimer pusiese en juego la teología, aunque sólo en términos hipotéticos, resulta bien consecuente después de que la filosofía de la historia no sólo había perdido su base histórica, sino que, convertida en una crítica totalizadora de la razón, amenazaba con destruir sus propios fundamentos: es lo que el viejo Horkheimer no puede aceptar, aunque no ve ninguna salida. En las *Notizen* se encuentra una idea que quizá hubiera podido devolver a la crítica una pizca de su inicial autoconfianza: «El lenguaje, lo quiera o no, tiene que entablar la pretensión de ser verdadero.»[36] Y más tarde: «La verdad en el habla no pertenece al juicio suelto, al juicio desnudo, por así decir, como si estuviese escrito en un papel, sino a quien se expresa en el juicio, a quien se concentra en ese punto, al comportamiento del hablante respecto al mundo, referido a un determinado objeto.»[37] Pero Horkheimer fue un filósofo demasiado negativo de la historia, un crítico demasiado radical de la razón, como para poder descubrir todavía en la práctica comunicativa de la vida cotidiana una chispa de razón. Como para protegerse de la idea de ello, dice en una ocasión: «Hoy la conversación es demasiado insípida y aquellos que no quieren escuchar, no dejan de tener razón. [...] el hablar está superado. Quizás también el hacer, en la medida en que antaño iba ligado al hablar.»[38] La filosofía última de Horkheimer se halla bajo el signo de un dilema: La *Dialéctica de la Ilustración* no podía tener ya la última palabra, pero cerraba el camino de vuelta hacia el materialismo de los años treinta. El que no pudiera tener la última palabra, no solamente tiene razones internas; se añaden por lo menos dos razones externas.

Horkheimer reconstruyó tras su retorno el Instituto de Investigación Social, puso en marcha un experimento en grupo que no dejaba de ser ambicioso. Se comprometió en una reanimación de la investigación social empírica, tratando de elevarla al nivel de las técnicas desarrolladas mientras tanto en Estados Unidos. Pero esta renovada *conexión con la ciencia social establecida* no podía compatibilizarse sin más con las convicciones desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno, en sus trabajos dedicados a crítica del positivismo, no hizo sino defender en esencial sus viejas posiciones; Horkheimer eludió el problema orientándose hacia una sociología de los grupos marginales, de la que no puede decirse que respondiera solamente a motivos de ética social, pero que Horkheimer trató de disociarla siempre lo más posible de la teoría de la sociedad: «Ese todo de la teoría no puede ya conducir sino a malos resultados.»[39]

36. Ibídem, p. 123.
37. Ibídem, p. 172.
38. Ibídem, pp. 26 s.
39. Ibídem, p. 87.

Un problema distinto se planteaba en la relación con la política. Tras la Segunda Guerra Mundial, Horkheimer había adoptado una actitud positiva hacia la *forma de Estado de las democracias occidentales* y hacia la forma de vida de la civilización occidental, una actitud positiva que era bastante menos matizada que lo que sugiere la cuidadosa formulación del prólogo de 1968: «Derecho y deber de todo pensador es medir al llamado mundo libre por su propio concepto, comportarse críticamente respecto a él y sin embargo defender las ideas a las que ese mundo apela.»[40] Intuitivamente Horkheimer atribuía a las sociedades capitalistas desarrolladas un potencial de racionalidad del que teoréticamente hacia ya tiempo que había desesperado. Y de nuevo, Adorno en sus análisis del «capitalismo tardío» pudo atenerse a ideas que encajan en el marco de una filosofía negativista de la historia. Pero Horkheimer no tuvo fuerzas para revisar nuevamente esta posición a la luz de sus transformadas experiencias políticas; en lugar de ello se limitó a recurrir al capitalismo liberal como elemento de contraste. Naturalmente, Horkheimer siguió viendo los límites de la cultura burguesa en que la autoconciencia, la autonomía y la dignidad del individuo se habían anquilosado en un frío aislamiento del individuo separado y abstracto, sin conducir a la emancipación de todos. Pero el viejo Horkheimer no sólo resultaba altamente convencional en ese su gesto de crítica de la cultura, sino que también se había vuelto conservador. Horkheimer piensa ahora que la libertad y humanidad son burguesas por su propia esencia: «La libertad de todos los hombres es la del burgués que puede desarrollar sus capacidades. El que esas capacidades mismas pertenezcan a la forma de producción burguesa [...] es algo en lo que no pensaron los fundadores del socialismo moderno.»[41]

Esta actitud afirmativa hacia las instituciones del mundo occidental, que se rebela contra la inaceptabilidad de un totalitarismo que elimina todo rasgo de individualidad y libertad, tiene sin embargo un doble suelo. El tono vital que se expresa en esa aforística filosofía tardía es quizá la mejor explicación de la incapacidad de su autor para articular una vez más esas ideas dispersas en una imagen convincente de la dispersa realidad social. Pero además, el Horkheimer regresado de la emigración, pese a todos los honores que se le tributaron, nunca se sintió en su casa en un país en el que en todo momento tenía por posible una recaída en la barbarie. Ese país le resultó inquietante durante el resto de sus días. A fines de 1960 anota: «En 1960 "se ha hecho frente" en Alemania al propio pasado nacionalsocialista. Hu-

40. Horkheimer, *Kritische Theorie*, t I, loc. cit., p. XIII.
41. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, loc. cit., p. 153.

biera sido más bien momento de rebelarse contra la proscripción de nuestro comportamiento por parte de los extraños. Pero nos hemos vuelto tan fuertes que podemos permitirnos el lujo de ser nosotros mismos los que nos reprochemos nuestro pasado, por propia iniciativa, por así decir [...] Con mucha más razón podrá procederse entonces, tras que acabemos con ello, contra aquellos que triunfaron entonces, en 1945, cuando Alemania quedó derrotada, contra los arrogantes pueblos de Occidente que en su locura humillaron a los alemanes y se aliaron con esos rusos contra los que ahora se tiene tan amarga necesidad de los alemanes, y también contra todos esos individuos, los emigrantes, los judíos, todos esos dudosos elementos que desde 1945 campan a sus anchas, sin que oyeran silbar las bombas a nuestro lado, y sin haber compartido con nosotros la miseria y la vergüenza. [...] Por ahora mantenemos todavía todo eso de la culpa colectiva y la amistad con Israel, pero alguna vez habrá que ponerle fin. Muy pronto haremos borrón y cuenta nueva.»[42]

Aun cuando las desvergonzadas reacciones al 8 de mayo de 1985 parecen confirmar estos temores, no tenemos por qué aceptar estas palabras de Horkheimer sencillamente como verdad. Pero expresan una verdad con la que Horkheimer vivió en la República Federal, una verdad con la que él, al quedarse solo, confió a un diario la prosecución de sus dos veces interrumpida «teoría crítica».

42. Ibídem, pp. 146 s.

SOBRE LA FRASE DE HORKHEIMER: «ES INÚTIL PRETENDER SALVAR UN SENTIDO INCONDICIONADO SIN DIOS»*

Alfred Schmidt, en su 60 cumpleaños

La filosofía última de Max Horkheimer se presenta —en notas y artículos— en forma de reflexiones nacidas de una vida maltratada, herida, dañada. Alfred Schmidt los ha descifrado como el negativo de una intención sistemática. La demostración de ello la hace Schmidt por vía indirecta; se sirve de los instrumentos de Horkheimer para abrir la puerta de la filosofía de la religión de Schopenhauer.[1] Estas convincentes reconstrucciones que hace Schmidt me han instruido sobre las razones y motivos que movieron a Horkheimer a buscar consejo en Schopenhauer sobre cuestiones de una religión que aún pudiera colmar la añoranza de una completa justicia. Pero Horkheimer se interesa por las doctrinas del judaísmo y el cristianismo no tanto a causa de Dios, como a causa de la capacidad de reparación, reconciliación, expiación, que Dios tiene. La injusticia infligida a la creatura doliente no puede tener la última palabra. A veces parece como si Horkheimer quisiese tomar al servicio de la moral la promesa religiosa de salvación. Una vez explica la prohibición de imágenes señalando que «a la religión judía no le importa tanto cómo es Dios sino cómo es el hombre».[2] La metafísica de Schopenhauer parecía prometer la disolución de una aporía en la que Horkheimer se había visto atrapado por dos convicciones igualmente fuertes. También para él el nego-

* Publicado inicialmente en G. Schmid Noerr y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Kritischer Materialismus*, Munich, 1991.

1. A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, Munich, 1986; íd., «Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis», en *Quatuor Coronati*, 1988, pp. 87 ss.; cfr. también A. Schmidt, «Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers», en A. Schmidt y N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute*, Francfort, 1986, pp. 180 ss.

2. Conversación con Helmut Gumnior, *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 387.

cio crítico de la filosofía consiste en lo esencial en salvar o recuperar en el seno del espíritu de la ilustración lo verdadero de la religión; por otro lado, tenía bien claro que: «no se puede secularizar a la religión, si no se la quiere tirar por la borda».[3]

Esta aporía acompañó como una sombra a la filosofía griega desde los días de su primer encuentro con la tradición judía y la tradición cristiana. En Horkheimer se agudiza aún más, a causa de un profundo escepticismo frente a la razón. Lo que para él constituye el contenido esencial de la religión, a saber, la moral, ya no está hermanado con la razón. Horkheimer elogia a los escritores oscuros de la burguesía por «no haber disimulado la imposibilidad de extraer de la razón un solo argumento de principio en contra del asesinato, sino haberla proclamado ante todo el mundo».[4] Confieso que esta frase me sigue irritando hoy tanto como hace cuarenta años cuando la leí por primera vez. Al igual que tampoco he podido dejarme persuadir nunca por ese escepticismo frente a la razón que sirve de base a la escindida y discorde actitud que Horkheimer muestra frente a la religión. Que es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios, no sólo delata una necesidad metafísica. La frase misma es un fragmento de esa metafísica, de la que hoy deberían prescindir no solamente los filósofos, sino también los teólogos.

Antes de tratar de justificar lo que acabo de decir, trataré de asegurarme de la intuición moral básica que acompañó a Horkheimer durante toda su vida; después discutiré la afinidad entre religión y filosofía, que Horkheimer nunca perdió de vista, y, finalmente señalaré las premisas bajo las que Horkheimer hace suya la metafísica negativa de Schopenhauer. Para ello me apoyo en notas y artículos que Alfred Schmidt dio a la publicidad[5] y cuya importancia sistemática fue el primero en señalar.[6]

I

Tras que en el mundo secularizado esa excitación de conciencia de base religiosa que es el arrepentimiento ya no se considerase racional, viene a ocupar su sitio el sentimiento moral de la compasión. Cuando Horkheimer define el bien, de forma intencionadamente tautológica, como la tentativa de eliminar lo malo, lo que tiene en mientes es una

3. *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 393.
4. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 142.
5. M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, Francfort, 1974.
6. Esto vale sobre todo para aquellos artículos filosóficos que Schmidt recogió ya en el epílogo a la edición alemana de *Zur Kritk der instrumentellen Vernunft* (Francfort, 1967, pp. 177 ss.).

solidaridad con el dolor de creaturas vulnerables y abandonadas, que viene aguijoneado por la indignación contra la injusticia concreta. La fuerza reconciliadora de la compasión no está en contraposición con la fuerza que anima a la revuelta contra un mundo sin expiación ni reparación de la injusticia sufrida. Solidaridad y justicia son dos caras de la misma medalla; por eso la ética de la compasión no trata de discutir a la moral de la justicia su rango, sino que se limita a quitarle ese anquilosamiento que caracteriza a la ética de la intención. Pues de otro modo no podría entenderse el *pathos* kantiano que se expresa en la exigencia de Horkheimer de que «pese a todo, hay que proseguir adelante en el desierto aun cuando se hubiese perdido la esperanza».[7] Y bajo el lema de «inutilidad necesaria» Horkheimer no se arredra ante esta consecuencia casi protestante: «Es verdad que un individuo no puede cambiar el curso del mundo; pero si su vida entera no se convierte en una salvaje desesperación que se rebele contra ello, tampoco podrá producir ese poquito de bien infinitamente pequeño, insignificante, inútil, nada, del que sí es capaz un individuo.»[8] El destino común, el estar expuesto a la infinitud de un universo insensible, puede despertar en el hombre un sentimiento de solidaridad; pero en esa comunidad de abandonados, la esperanza de solidaridad, la compasión por el prójimo, no deben mermar el igual respeto por todos y cada uno. Los sentimientos morales, a los que es inmanente el sentido de la justicia, no son simplemente excitaciones espontáneas; son intuiciones más que impulsos; en ellos se manifiesta una visión o intelección correctas en sentido enfático. Los positivistas «nada saben de que el odio contra un hombre honesto y la veneración por un infame son movimientos pervertidos no solamente ante la moral, sino ante la verdad misma, no sólo son experiencias y reacciones ideológicamente reprobables, sino objetivamente perversas».[9]

Horkheimer está tan seguro de su intención moral básica, que no puede calificarla de otro modo que como «correcto modo de ver las cosas». Este cognitivismo moral parece ponerle enteramente del lado de Kant. Sin embargo, Horkheimer se deja impresionar tanto por la dialéctica de la ilustración, que insiste en desmentir una y otra vez lo que Kant confiaba todavía a la razón práctica. Sólo nos quedaría una «razón formalista» que de ningún modo «guarda una relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad».[10] Sólo investigaciones materiales pueden superar el formalismo impotente, y ello de forma paradójica. Sin poder nombrar el bien, una teoría crítica de la socie-

7. *Notizen* (1974), p. 93.
8. *Notizen* (1974), p. 184.
9. *Notizen* (1974), p. 102.
10. Horkheimer, Adorno (1947), p. 141.

dad tendría que poder designar o describir la injusticia, bien determinada y concreta en cada caso. Y como esta teoría, escéptica como es en lo tocante a la razón, ya no puede mantener una relación afirmativa con los contenidos normativos que ella en el ejercicio de esa crítica de las situaciones injustas va desplegando paso por paso, no tiene más remedio que tomar prestado todo lo normativo de una forma del espíritu que mientras tanto ha quedado superada, a saber, de la teología mezclada y fundida con la metafísica. Éstas protegen la herencia de una razón sustancial, que mientras tanto ha quedado despotenciada.

Sobre el carácter de esta tarea, que no puede menos que provocar vértigo, Horkheimer no se hace ninguna ilusión. La teoría de la sociedad «ha disuelto la teología, pero no ha encontrado un cielo nuevo hacia el que poder apuntar, ni siquiera un cielo terreno. Sin embargo, no puede quitarse esa idea de encima, y por tanto tiene que preguntarse una y otra vez por el camino que conduce a él. Como si no fuera precisamente un descubrimiento suyo el que el cielo, hacia el que se puede señalar el camino, no es cielo alguno».[11] Ninguna teoría, si no decide convertirse en estética y trasformarse en literatura, podría vivir con esta kafkiana figura de pensamiento. Las ideas del viejo Horkheimer se mueven, por tanto, en torno a esa teología que debe quedar «relevada» por el negocio crítico y autocrítico de la razón, pero sin poder ser sustituida por la razón en lo tocante a fundamentar la pretensión de incondicionalidad de la moral. La filosofía última de Horkheimer puede entenderse como la elaboración de este problema, y su interpretación de la metafísica de Schopenhauer como una propuesta para su solución.

En su artículo sobre «Teísmo-Ateísmo» persigue Horkheimer el hermanamiento helenístico de teología y metafísica hasta los grandes sistemas en los que la ciencia divina y la humana convergen. Le interesa sobre todo el combativo ateísmo del siglo XVIII, que «logró más bien profundizar que extinguir el interés por la religión».[12] También la antítesis del cristianismo que el materialismo representa, el cual sustituye a Dios por la naturaleza, y no hace otra cosa que practicar una inversión en los conceptos fundamentales, pero sin tocarlos, permanece todavía ligada a la arquitectónica metafísica de las imágenes del mundo. La crítica de Kant a la metafísica abre después la puerta a contenidos místicos y mesiánicos que penetran en la filosofía desde Baader y Schelling hasta Hegel y Marx. Horkheimer nunca tuvo duda alguna acerca del contenido teológico de la teoría marxista: la Ilustra-

11. *Notizen* (1974), p. 61.
12. *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 178.

ción, con la idea de una sociedad justa, había abierto la perspectiva de un nuevo «más allá» en el «más acá»; ahora el espíritu del Evangelio había de encontrar en el proceso histórico una vía de cumplimiento terreno.

La supresión y superación secularizadora de la ontoteología en filosofía de la historia tiene un resultado profundamente ambiguo. Por un lado, la filosofía se convierte en teología enmascarada y salva los contenidos esenciales de esta teología. Es el sentido de un ateísmo que conserva la actualidad del teísmo: «Sólo los que lo utilizaban como voz despectiva, entendían por ateísmo lo meramente opuesto a la religión. Los afectados que lo profesaron (que profesaron el ateísmo) cuando aún la religión poseía poder, acostumbraban identificarse con el mandato teísta de la entrega y el amor al prójimo y a las creaturas, con mucha más profundidad que la gran mayoría de los seguidores y comparsas de las iglesias oficiales.»[13] Por otra parte, la filosofía sólo puede salvar la idea de lo incondicionado en el medio de una razón que mientras tanto ha entregado lo eterno a las contingencias históricas traicionando a lo incondicionado. Pues la razón que no puede pretender ya otra autoridad que la de la ciencia es una facultad naturalista, ha sufrido una regresión para convertirse sólo en inteligencia al servicio de la autoafirmación pura y dura; se mide por sus aportaciones funcionales, por sus progresos técnicos, pero no por una validez que trasciende espacios y tiempos: «A la vez que Dios, muere también la verdad eterna.»[14] *Tras* la Ilustración lo verdadero de la religión sólo puede salvarse con medios que liquidan la verdad. En esta incómoda situación se encuentra una teoría crítica que ha de «relevar» a la religión, incómoda, porque, según lo ve Horkheimer, todo lo que tiene que ver con la moral se reduce en última instancia a teología.

II

Superación y supresión racionales de la teología y de sus contenidos esenciales, ¿cómo podría hacerse hoy tal cosa, bajo las condiciones de una crítica de la metafísica que ya no puede hacerse reversible, sin destruir, o bien el sentido de los contenidos religiosos, o bien a la razón misma? Con esta pregunta el materialista pesimista que es Horkheimer se dirige al idealista pesimista que es Schopenhauer. Según la sorprendente interpretación de Horkheimer, la actualidad en Schopenhauer radica en que su consecuente negativismo salva «el es-

13. «Theismus-Atheismus», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, pp. 185 s.
14. Ibídem, p. 184.

píritu del evangelio». Schopenhauer habría conseguido una obra de arte, a saber, la de fundamentar en términos ateos la moral basada en la teología, es decir, la de mantener la religión prescindiendo de Dios.

En el mundo como «voluntad y representación» reconoce Horkheimer, por un lado, la yerma y salvaje obra darwinista de una razón instrumental rebajada a órgano de la autoconservación, dominada por un impulso vital ciego, insaciable, aguijoneando a una subjetividad contra otra, una razón instrumental que alcanza hasta lo más profundo de ese intelecto científico que objetiva todo cuanto encuentra alrededor. Por otro lado, es precisamente esta reflexión sobre ese abisal fondo negativo de los sujetos que inmisericordemente se avasallan unos a otros la que ha de despertar un barrunto de su *común* destino y una conciencia capaz de recapacitar, de detenerse un instante, a saber, la conciencia de que todas las manifestaciones vitales están dominadas por una *idéntica* voluntad: «Si el reino del fenómeno, la realidad experimentable, no es la obra de un poder positivo divino, no es la expresión de un ser en sí mismo bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja distorsionadamente en la pluralidad, permaneciendo, sin embargo, idéntica en lo profundo, entonces cada cual tiene razón para saberse uno con los demás, no en sus motivos específicos, sino en ese su estar atrapado en la locura y la culpa, en su verse impelido y arrastrado, en su alegría y en su declive y ocaso. La vida y el destino del fundador del cristianismo se convierten en modelo, ya no en virtud de mandatos, sino en virtud del habernos percatado del fondo más íntimo del mundo.»[15]

Lo que en Schopenhauer fascina a Horkheimer es la idea de una fundamentación metafísica de la moral, nacida de un haberse percatado de la estructura del mundo en conjunto, pero de suerte que tal percatarse se endereza a la vez contra supuestos centrales de la metafísica, dando satisfacción a un escepticismo postmetafísico frente a la razón. La metafísica negativa se sigue ateniendo, invirtiendo los signos, a la distinción entre esencia y fenómeno, a un platonismo *puesto del revés*. En ello se funda entonces la esperanza de que el percatarse de la «inmisericorde estructura de la eternidad» pueda generar una «comunidad entre los perdidos, dejados o abandonados». Pero Horkheimer advierte muy bien la sombra de esa autocontradicción realizativa que desde Schopenhauer y Nietzsche acompaña a toda metafísica negativa. Pues aun cuando se dejen a un lado las reservas epistemológicas contra ese supuesto acceso mediado por el cuerpo, intuitivo, a la cosa en sí, resulta verdaderamente inescrutable cómo puede llegarse a esa inversión de la dirección de los impulsos que hace que la voluntad

15. «Religion und Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 193.

irracional del mundo se vuelva contra sí misma y que lleva a la razón instrumental a practicar una reflexión en la que esa razón se detiene y recapacita: «La metafísica de la voluntad irracional como esencia del mundo no tiene más remedio que llevar a considerar la problemática de la verdad.»[16] Alfred Schmidt ha señalado bien la aporía: «Si la esencia del mundo es irracional, ello no puede resultar externo a la pretensión de verdad precisamente de tal tesis.»[17] A la luz de estas consecuencias, la frase de que es inútil salvar un sentido incondicionado sin Dios puede entenderse también como crítica a Schopenhauer, como crítica al «último gran intento filosófico de salvar el núcleo del cristianismo».[18]

Al final, las equívocas formulaciones de Horkheimer oscilan, sin tomar nunca una decisión definitiva, entre la fundamentación que Horkheimer hace de la moral en términos de metafísica negativa y un retorno a la fe de los padres. Esta situación argumentativa tan confusa me lleva a retornar a esa premisa de la que parte la filosofía última de Horkheimer, a saber, la premisa de que la razón «formalista» o la razón procedimental, que es, por así decir, la que nos queda tras producirse las condiciones de pensamiento postmetafísico, no está más cerca de la moralidad que de la inmoralidad. A mi juicio, la afirmación escéptica de Horkheimer se basa sobre todo en la experiencia contemporánea del estalinismo y en un argumento conceptual, que presupone el concepto ontológico de verdad.

III

El pensamiento de Horkheimer viene determinado mucho más aún que el de Adorno por la estremecedora experiencia histórica de que aquellas ideas de libertad, solidaridad y justicia, deducidas de la razón práctica, que dieron alas a la Revolución Francesa, y a las que Marx dio cobro en términos de crítica de la sociedad, no habían conducido al socialismo, sino, en nombre del socialismo a la barbarie: «La visión de la ordenación de la tierra en justicia y libertad, que subyace en el pensamiento kantiano, se ha transformado en la movilización de las naciones. Con cada uno de los levantamientos que siguió a la gran Revolución Francesa, parece haber decrecido la sustancia del contenido humanista y haber crecido el nacionalismo. El mayor espectáculo de perversión de esa confesión de fe en la humanidad convertida en un intransigente culto al Estado, lo ofreció en este siglo el propio socia-

16. «Die Aktualität Schopenhauers», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 136.
17. Schmidt (1986), p. 121.
18. «Religion und Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 191.

lismo... A lo que Lenin y la mayoría de los camaradas aspiraban antes de tomar el poder era a una sociedad libre y justa. Pero en realidad iniciaron el camino hacia una burocracia totalitaria, bajo cuyo dominio no había más libertad que antaño en el imperio de los zares. Es por lo demás evidente que China está en una fase de tránsito a la barbarie.»[19] De esta experiencia Horkheimer extrajo consecuencias para una reordenación de la arquitectónica de la razón, reordenación que se anuncia en el concepto de «razón instrumental». Ya no hay diferencia entre una actividad intelectiva puesta al servicio de la autoafirmación subjetiva, una actividad «intelectiva» (en el sentido de Kant) que impone y encasqueta a todo sus categorías y principios convirtiendo a todo en objeto, por un lado, y, por otro, la razón como facultad de las ideas cuyo puesto ha usurpado el entendimiento (siempre en el sentido de Kant). Las propias ideas (en sentido kantiano) se ven arrastradas por el remolino de la cosificación; hipostatizadas y convertidas en fines absolutos, sólo tienen ya un significado funcional para otros fines. Y al consumirse de este modo la provisión de ideas, toda pretensión que apunte más allá de la racionalidad con arreglo a fines pierde su fuerza trascendedora; la verdad y la moralidad se ven privadas de su sentido incondicionado.

Un pensamiento que hasta en lo más íntimo de sus conceptos básicos está reaccionando a cambios históricos ha de someterse a la instancia que representan nuevas experiencias. No es, pues, ocioso ni injusto preguntarse si la bancarrota del socialismo de Estado, que mientras tanto se ha vuelto evidente, no nos aporta *otras* enseñanzas. Pues esta bancarrota hay que contabilizarla también en el «haber» de esas ideas que el régimen del socialismo de Estado, mientras se alejaba cada vez más de ellas, hubo de utilizar para su propia legitimación, porque, y esto es lo más importante, *no tenía* más remedio que apelar a ellas. Un sistema que, pese a su brutal aparato de represión de tipo orwelliano, se viene abajo porque la situación social desmiente a voces todo lo que prometen las ideas a que el propio sistema apela, es evidente que *no puede disponer a voluntad* de la *lógica interna de esas ideas*. En las ideas de una tradición republicana materializada en términos de derecho constitucional, por maltrechas que en la realidad se hallen esas ideas, delátase un fragmento de razón existente al que la «Dialéctica de la Ilustración» no cedió nunca la palabra porque ese fragmento de razón existente se substrajo siempre a la mirada niveladora de la filosofía negativa de la historia que Horkheimer y Adorno practicaban.

La disputa en torno a esta tesis sólo podría dirimirse en el campo

19. «Die Aktualität schopenhauers», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, pp. 138 s.

de análisis materiales. Me voy a limitar, por tanto, al argumento conceptual que Horkheimer desarrolla partiendo de la crítica de la razón instrumental. La afirmación de Horkheimer de que la diferencia entre *Vernunft* y *Verstand*, es decir, entre «razón» y «entendimiento», queda borrada y suprimida en el curso del proceso histórico, presuponía sin duda todavía, a diferencia de lo que ocurre en el postestructuralismo actual, que aún podemos hacer memoria del concepto enfático de razón. El sentido crítico de la «razón instrumental» sólo cobra consistencia sobre el trasfondo de esa memoria. Sólo mediante el recurso anamnésico a la razón sustancial de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo nos aseguraríamos del sentido de la incondicionalidad que conceptos como el de verdad y moralidad antaño comportaron y que todavía comportan mientras no queden deshechos por entero en términos positivistas o funcionalistas. Pues un absoluto o incondicionado sólo se abre a la filosofía en conjunción con la justificación del mundo en conjunto, es decir, mediante la metafísica. Pero la filosofía sólo permanece fiel a esos sus orígenes mientras intente «imitar el ejemplo de la teología positiva», y parta de que la razón cognoscente se encuentra a sí misma reflejada en el mundo racionalmente estructurado o es ella misma la que presta a la naturaleza y a la historia una estructura racional. En cambio, en cuanto el mundo «por su propia esencia *no* coincide necesariamente con el espíritu, desaparece la confianza en el ser de la verdad. La verdad ya no queda entonces suprimida y superada en ninguna otra parte que en los hombres perecederos mismos y es tan perecedera como ellos».[20]

Horkheimer nunca tomó en consideración que entre la razón «instrumental» y la «formal» pudiera haber una diferencia. A la razón procedimental, que no hace depender la validez de sus resultados de los contenidos del mundo racionalmente organizados, sino de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que esa razón resuelve sus problemas, Horkheimer la puso sin dudar del lado de la razón instrumental. Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en conjunto, «y en el que la verdad quede suprimida y superada». Sin anclaje *ontológico*, el concepto de verdad no podría evitar ser víctima de las contingencias intramundanas de los hombres mortales y de los contextos cambiantes de éstos; sin anclaje ontológico la verdad ya no es idea alguna, sino un arma en la lucha por la vida. El conocimiento humano, que incluye la visión, la intelección, la convicción morales, sólo puede presentarse con la pretensión de verdad si se orienta por relaciones entre él y el ser, tal como esas relaciones se ofrecen a la mirada divina. Frente a

20. Ibídem, pp. 135 s.

esta peculiar comprensión tradicional, trataré de hacer valer (en la última sección) una alternativa moderna, un concepto de razón comunicativa, que permite salvar sin metafísica el sentido de lo incondicionado. Pero antes hemos de asegurarnos del motivo de fondo que hace que Horkheimer se atenga al concepto clásico de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*.

Pues el motivo para atenerse a un anclaje ontológico de la verdad se lo suministra a Horkheimer esa consideración ética que toma de Schopenhauer. Sólo el percatarnos de la identidad de toda vida, de la unidad de un fondo esencial de todas las cosas, aunque éste sea irracional, fondo en el que todos los fenómenos particulares están trabados unos con otros, «puede fundar solidaridad con toda creatura mucho antes de la muerte».[21] Este pensamiento metafísico de la unidad hace plausible por qué la superación del egoísmo encuentra eco en la propia constitución del mundo. Sólo por esta razón la unidad goza para los filósofos de primacía sobre la pluralidad, lo incondicionado aparece en singular, y para los judíos y cristianos el Dios Uno vale más que las múltiples divinidades de la Antigüedad. El que los sujetos se atrincheren en su particularidad, convirtiendo así al individualismo en mentira, es el peculiar destino de la cultura burguesa. A ese «estado de naturaleza» que es la sociedad de la competencia, Horkheimer lo tiene hasta tal punto por el problema moral básico, que para él justicia y solidaridad se convierten en sinónimos de «renuncia a la afirmación de ese *yo* propio y cerrado». El egoísmo se ha consolidado hasta tal punto convirtiéndose en un estado pervertido del mundo, que el tránsito desde el amor de sí mismo hasta la entrega a los demás no es pensable en absoluto sin la provisión metafísica que representa la unidad previa de esa voluntad abisal del mundo que nos lleva a percatarnos de la solidaridad última de todos los abandonados: «Schopenhauer sacó la consecuencia: bueno es el percatarse del mal que representa nuestra propia vida, vida que no puede separarse del sufrimiento de todas las demás creaturas; buena es la unidad con el sufriente, ya sea hombre o animal, el renunciar al amor propio y al egoísmo, a esa pulsión que nos lleva a buscar sólo el bienestar individual como meta última, y deseable es penetrar tras la muerte en lo universal, en lo no personal, en la nada.»[22] Sólo es mala la voluntad individuada que se vuelve contra las demás, esa voluntad es buena cuando en la compasión realiza su verdadera identidad con todos los demás seres.

21. «Schopenhauers Denken», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 252.
22. «Pesimismus heute», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, pp. 227 s.

IV

Ya en la *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer atribuye a Sade y a Nietzsche el percatarse de que «después de la formalización de la razón sólo queda ya, por así decir, la compasión como conciencia sensible de la identidad de lo universal y lo particular, como mediación naturalizada».[23] Pero en la versión que le da Schopenhauer, la compasión no puede desempeñar el papel de una *mediación* dialéctica entre individuo y sociedad, entre el igual respeto hacia cada uno y la solidaridad de cada uno con todos los demás. Pues compasión sólo significa aquí la autosupresión abstracta de la individualidad, la desaparición del individuo en el Todo-Uno. Con ello queda precisamente abandonada la idea que constituye el contenido moral del cristianismo. Aquellos que el último día habrán de presentarse ante Dios con la esperanza de un juicio justo, uno tras otro, en solitario, sin ser representados por nadie, sin el abrigo de los bienes y dignidades mundanas, es decir, como iguales, hacen experiencia de sí mismos como *seres enteramente individuados*, capaces de dar razón de sus propias vidas, responsablemente asumidas. Y a la vez que esa idea, no tenía más remedio que quedar perdida la profunda intuición de que no es lícito romper el lazo que une solidaridad y justicia.

En esto último Horkheimer no sigue, ciertamente, a Schopenhauer sin vacilaciones y reservas. Su interpretación del Salmo 91 delata su esfuerzo por eliminar una disonancia. La doctrina del alma individual, se nos dice, tiene en el judaísmo un segundo sentido, no falseado por esperanzas relativas al más allá: «La idea de pervivencia significa ante todo no el más allá, sino el estar y sentirse vinculado a la propia nación, que el nacionalismo moderno distorsiona de forma tan crasa y que tiene su prehistoria en la Biblia. El individuo, al ordenar su vida conforme a la Torá, al pasar días, meses, años en obediencia a la ley, llega a convertirse en algo tan uno con el otro pese a todas las diferencias individuales, que tras su muerte sigue existiendo en los suyos, en su (de ellos) ejercitación en la tradición, en su amor a la familia y al clan, en su esperanza de que alguna vez se realice el bien en el mundo... De modo parecido a lo que ocurre con la figura de Jesús en el cristianismo, es el pueblo judío *en conjunto* el que sale fiador de la redención.»[24] Horkheimer trata de eludir el problema de la supresión del individuo, de la negación de la inalienable individualidad, desplazando el tema. Pues no se trata de si el reino del Mesías es o no de este mundo, sino de si esa intuición moral básica, proveniente del judaís-

23. Horkheimer y Adorno (1947), p. 123.
24. «Psalm 91», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 210.

mo y del cristianismo, que Horkheimer hace imperturbablemente suya, puede explicitarse de forma adecuada sin hacer referencia a una *individuación* posible y sin reservas, en el marco de un pacto o alianza *universales*, esto es, extendidos a todos los pueblos.

El impulso moral a no aceptar la violencia de relaciones que aíslan al individuo y sólo garantizan a algunos felicidad y poder a costa de la infelicidad y la impotencia de los demás, ese impulso moral lleva a Horkheimer a la idea de que la fuerza reconciliadora que la solidaridad con el sufrimiento de los demás es capaz de desarrollar sólo tiene una oportunidad si el propio sujeto hace dejación de sí como individuo. No se da cuenta de que el peligro de distorsión nacionalista, causada por el sentimiento de vinculación a una nación, se produce precisamente en el instante en que una falsa solidaridad hace que el individuo se disuelva en el colectivo. Pues la solidaridad, que tiene su lugar genuino en la intersubjetividad lingüística, en el entendimiento y en la socialización individualizadora, se ve desplazada por una metafísica de la unidad —aunque ésta se plantee en términos negativistas— y diluida en la identidad de algo subyacente, en la indiferenciada negatividad de la voluntad del mundo. Una unidad distinta, de tipo dialéctico, es la que se establece en la comunicación, comunicación en la que la propia estructura del lenguaje inscribe una distancia entre el yo y el tú. Con la estructura de la propia intersubjetividad lingüística nos viene impuesto un entrelazamiento de autonomía y entrega, una reconciliación que no cancela ni extingue las diferencias.

Respecto a esta promesa inscrita en el lenguaje mismo Horkheimer no se mostró de ninguna manera sordo. Una vez escribió lapidariamente: «El lenguaje, lo quiera o no, tiene que entablar la pretensión de ser verdadero.»[25] También se percata de que tenemos que recurrir a la dimensión pragmática del empleo del lenguaje; pues desde el restringido punto de vista de la semántica, que reduce los actos de habla a proposiciones, no puede explicarse la trascendedora pretensión de verdad que posee el habla: «La verdad en el habla no es algo que competa al juicio desnudo y suelto, al juicio, por así decir, escrito en un papel, sino algo que compete al comportamiento del hablante respecto al mundo, un comportamiento que se expresa en el juicio, que se concentra en este determinado lugar u objeto.»[26] Horkheimer tiene evidentemente a la vista la tradición teológica que desde San Agustín hasta el protestantismo radical, pasando por la mística del logos, parte de que en el principio era el Verbo y del lenguaje como medio del mensaje divino: «Pero la metafísica teológica tiene razón contra el po-

25. *Notizen* (1974), p. 123.
26. Ibídem, p. 172.

sitivismo porque toda frase no tiene más remedio que entablar la pretensión imposible, no sólo de tener el efecto esperado, es decir, de tener éxito, como piensa el positivismo, sino una pretensión de verdad en sentido estricto, reflexione o no sobre ello el hablante.»[27] La oración, en la que el creyente busca contacto con Dios, no se distinguiría categorialmente de un conjuro, no tendría más remedio que recaer en el nivel de la magia, si confundiésemos el sentido ilocucionario de nuestras emisiones con el efecto perlocucionario de ellas, que es lo que el impracticable programa del nominalismo lingüístico hace en realidad.

Pero estas ideas permanecen ocasionales. Horkheimer no las utiliza como rastros que le lleven a explicar en términos de pragmática del lenguaje un sentido *incondicionado*, ligado a esas *inevitables* pretensiones de verdad. Su escepticismo en todo lo tocante a la razón es tan profundo que Horkheimer no puede descubrir ya en el actual estado del mundo lugar alguno para la acción comunicativa: «Hoy el habla se ha vuelto desabrida, y aquellos que no quieren escuchar no dejan de tener del todo razón... El hablar está superado. Y por cierto, también el hacer, en la medida en que antaño éste venía ligado al habla.»[28]

V

El diagnóstico pesimista del momento no es la única razón que impide a Horkheimer plantear en serio la cuestión de cómo es posible eso que practicamos a diario, a saber, el orientar nuestra acción por pretensiones trascendedoras de validez. Parece como si una respuesta profana a esta cuestión, del tipo por ejemplo de la que Peirce propuso, no hubiera podido satisfacer suficientemente la necesidad metafísica de religión de Horkheimer.

Horkheimer había equiparado la razón formalista de Kant con la razón instrumental. Pero Ch. S. Peirce da al formalismo kantiano un giro articulado en términos de pragmática del lenguaje y entiende la razón en términos procedimentales. El proceso de interpretación de signos toma conciencia de sí mismo en la etapa que representa la argumentación. Pues bien, Peirce muestra cómo el modo de comunicación, por así decir, extraordinario que el discurso representa está a la altura del «sentido incondicional» de la verdad, a la altura del «sentido incondicional» anejo al carácter trascendedor que tienen las pretensiones de validez en general. Peirce entiende la verdad como reso-

27. «Die Aktualität Schopenhauers», en *Gesammelte Schriften*, t. 7, p. 138.
28. *Notizen* (1974), p. 26.

lubilidad o desempeñabilidad de una pretensión de validez bajo las condiciones de comunicación de una comunidad ideal de intérpretes, es decir, de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La referencia contrafáctica a tal comunidad *irrestricta, ilimitada* e *indefinida* de comunicación sustituye al momento de eternidad o al carácter supratemporal de la «incondicionalidad» por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende los límites del espacio social y el tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva misma de una existencia situada y localizada en el mundo. *En el tiempo* los procesos de aprendizaje formarían un arco que salvaría todas las distancias temporales, *en el mundo* realizarían esas condiciones que, por lo menos, hemos de suponer suficientemente cumplidas en toda argumentación. Pues intuitivamente sabemos que no podemos *convencer* a alguien, ni siquiera a nosotros mismos, de algo, si no partimos en común de que se está prestando oído a todas las voces que puedan resultar relevantes, se están escuchando los mejores argumentos de que disponemos dado el estado actual de la ciencia y sólo la coerción sin coerciones dimanante del mejor argumento está determinando las posturas de afirmación o negación que toman los participantes.

Con ello la tensión entre lo inteligible y el reino de los fenómenos se traslada a los presupuestos universales de la comunicación, los cuales, aun cuando tengan un contenido ideal y, por tanto, sólo realizable aproximativamente, todos los participantes tienen que hacerlos de hecho en cuanto quieren convertir en tema una pretensión de validez que ha sido puesta en cuestión. La fuerza idealizadora de tales supuestos o anticipaciones trascendedores penetra incluso en el corazón de la práctica comunicativa cotidiana. Pues incluso la más fugaz oferta de relación interpersonal que emprendemos con el acto de habla más fugaz, e incluso el «sí» o el «no» más convencionales, *remiten* a razones potenciales y, por tanto, a una audiencia idealmente ampliada a la que esas razones habrían de convencer si fueran válidas. El momento ideal de incondicionalidad está profundamente inserto en los procesos efectivos de entendimiento porque las pretensiones de validez tienen una doble haz: en tanto que universales apuntan más allá de cualquier contexto dado; a la vez tienen que entablarse y aceptarse aquí y ahora para poder convertirse en base de un acuerdo coordinador de la acción. En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar de hecho en el contexto de *nuestra* lengua, de *nuestra* forma de vida, mientras que a la vez la resolubilidad o desempeñabilidad de esas pretensiones, que implícitamente estamos suponiendo, apunta más allá de la provinciali-

dad de cualquier contexto histórico dado. Quien se sirve de una lengua orientándose al entendimiento se expone a una trascendencia que opera, por así decir, desde dentro. De esa trascendencia no puede disponer el hablante, al igual que tampoco la intencionalidad de la palabra hablada (esto es, la intencionalidad con que el hablante dice lo que dice) le convierte en señor de la estructura del lenguaje. La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos.

El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no puede salvarse un sentido incondicionado sin Dios si con la expresión «sentido incondicionado» se estuviese señalando a algo distinto que a ese sentido de incondicionalidad que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En *este* aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa.

EXCURSO: TRASCENDENCIA DESDE DENTRO, TRASCENDENCIA HACIA EL MÁS ACÁ*

Una observación preliminar de tipo personal puede facilitar la entrada en una difícil discusión. A objeciones por parte de mis colegas filósofos o sociólogos he respondido siempre;[1] también en esta ocasión me someto con gusto a la crítica de Fred R. Dallmayr y de Robert Wuthnow. Pero a la discusión con teólogos me había sustraído siempre hasta ahora: y también me hubiera gustado seguir guardando silencio. Como silencio de la perplejidad estaría incluso justificado; pues con la discusión teológica no estoy realmente familiarizado y me muevo a disgusto en parajes que no me resultan suficientemente conocidos. Por otra parte, tanto en Alemania como en Estados Unidos, los teólogos vienen implicándome desde hace decenios en su discusión. Se vienen refiriendo en general a la tradición de la teoría crítica[2] y también han reaccionado a mis escritos.[3] En esta situación el silencio sería una falsa forma de comunicación. Cuando a uno se le dirigen preguntas y, sin embargo, la respuesta de uno es el silencio, uno parece envolverse en un aura de indeterminada y difusa superioridad y ordenar e imponer silencio. Heidegger es un buen ejemplo de ello. A causa de este carácter autoritario, Sartre calificó con toda razón el silencio de «reaccionario».

Empezaré asegurándome de algunas premisas, bajo las que teólogos y filósofos discuten hoy entre sí en la medida en que comparten

* Réplica a las ponencias de un congreso organizado en 1988 por la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago.

1. Cfr. mi epílogo a *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1973, así como mis réplicas en I. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas - Critical Debates*, Londres, 1982; R. I. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, 1985; A. Honneth y J. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Francfort, 1986.

2. H. G. Geyer, H. N. Janowski y A. Schmidt, *Theologie und Soziologie*, Stuttgart, 1970; R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Berlín, Nueva York, Amsterdam, 1985.

3. Cfr. el impresionante informe bibliográfico de E. Ahrens en íd. (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989, pp. 9-38.

una apreciación autocrítica de la modernidad (I). Después intentaré entender el estatus y la pretensión de verdad de los discursos teológicos (II). Finalmente, entraré en las objeciones más importantes que se me han hecho por parte de los teólogos (III) para acabar posicionándome también respecto a la crítica de los no teólogos (IV).

I

Desde una cierta distancia es más fácil hablar unos sobre otros que unos con otros. Para el sociólogo es más fácil explicar las tradiciones religiosas y el papel que esas tradiciones desempeñan, desde la perspectiva del observador, que el acercarse a ellas en actitud realizativa. El asumir la actitud de un participante virtual en el discurso religioso sólo tiene para él, mientras no se salga de su oficio, el sentido metodológico de un paso hermenéutico intermedio. Una situación distinta es la del filósofo, por lo menos la del filósofo que ha estudiado en las universidades alemanas familiarizándose con Fichte, Schelling y Hegel, y también con la herencia marxista de este último. Pues desde esta perspectiva queda excluida de antemano la posibilidad de una actitud meramente objetivante frente a las tradiciones judías y cristianas y, sobre todo, frente a la fecundidad especulativa de la mística judía y protestante de principios del mundo moderno, transmitida a través del pietismo suabo de un Bengel o de un Oetinger. Al igual que con el concepto de Absoluto el idealismo quiso dar cobro al Dios de la creación y del amor gracioso, así también con la reconstrucción lógica del proceso del mundo quiso dar teoréticamente alcance a los rastros históricos de la historia de la salvación. Y tampoco a Kant se lo podría entender sin el motivo de comprender los contenidos esencialmente prácticos de la tradición cristiana de modo que pudieran tenerse en pie ante el foro de la razón. Pero los contemporáneos tenían bien claro el carácter equívoco de estos intentos de transformación. Con el concepto de *Aufhebung* (supresión y superación) Hegel trasladó esa ambigüedad al interior del propio método dialéctico. La *Aufhebung* del mundo de representaciones religiosas en el concepto filosófico sólo podía salvar los contenidos esenciales de ese mundo desnudándolos de la sustancia de la piedad religiosa. Ciertamente, tal núcleo ateo permanecía reservado al filósofo y ello bajo la cáscara de una comprensión esotérica de las cosas, pues para el profano seguía siendo válida la religión. Por eso el Hegel tardío sólo atribuye a la razón filosófica la fuerza de una reconciliación *parcial*; había abandonado la esperanza inicialmente puesta en la universalidad concreta de esa religión pública que, conforme al «primer programa de sistema» había de con-

vertir al pueblo en racional y a los filósofos en sensibles; el pueblo queda al cabo abandonado por sus sacerdotes convertidos en filósofos.[4]

El ateísmo *metodológico* de la filosofía de Hegel, y en general de esa apropiación filosófica de contenidos religiosos esenciales (ateísmo metodológico que, naturalmente, nada dice acerca de cuál fuera la autocomprensión personal de esos filósofos) sólo se convirtió en escándalo público tras la muerte de Hegel, cuando se puso en marcha el «proceso de descomposición del espíritu absoluto» (Marx). Los hegelianos de derechas, que hasta hoy siguen reaccionando a este escándalo de forma puramente defensiva, todavía no han logrado encontrar una respuesta convincente; pues bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico no basta atrincherarse tras un concepto de absoluto, que no se deja desligar de los conceptos de la «lógica» de Hegel, pero que tampoco cabe defender sin una reconstrucción de la dialéctica de Hegel que pueda conectar con nuestros discursos filosóficos habituales y que de este modo pueda resultarnos *hoy* convincente.[5] Ciertamente los jóvenes hegelianos no se percataron con igual claridad de que junto con los conceptos básicos de la metafísica se volvía también insostenible un ateísmo afirmado en términos de metafísica; sea cual fuere la forma en que se presente el materialismo, en el horizonte de un pensamiento científico-falibilista no puede constituir más que una hipótesis que en el mejor de los casos mantiene su plausibilidad sólo hasta nuevo aviso.

En nuestras latitudes han caído también mientras tanto las razones para un ateísmo motivado políticamente, o mejor, para un *laicismo* militante. Durante mi época de estudiante fueron sobre todo teólogos como Gollwitzer e Iwand quienes dieron respuestas escrupulosamente morales a las preguntas políticas que a nosotros nos atormentaban después de la guerra. Fue la «Iglesia confesante» la que entonces, con su confesión de culpabilidad, intentó al menos un nuevo comienzo. En ambas confesiones, tanto entre los laicos como entre los teólogos, se formaron y se han formado agrupaciones de izquierda que han arrancado a la Iglesia de sus cómodos vínculos con el poder estatal y con la situación social existente y que en lugar de restauración buscan renovación, haciendo valer en el espacio de la opinión pública criterios de evaluación de tipo universalista. Con este cambio de mentalidad, del que podrían citarse buenos ejemplos, y que ha tenido una amplia eficacia, surge la imagen de un compromiso religioso que rompe la con-

4. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, pp. 48-54; cfr. también K. Löwith, «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en íd., *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, pp. 54-96.

5. Me parece que esta es la incómoda situación en la que se encuentra F. Dallmayr.

vencionalidad e interioridad de una religiosidad puramente privada. Con una comprensión no dogmática de la trascendencia y de la fe este compromiso toma en serio metas intramundanas de emancipación social y dignidad humana y en un espacio de múltiples voces se asocia con otras fuerzas que aspiran a una democratización de tipo radical.

Sobre el trasfondo de una praxis a la que nadie negará su respeto, nos encontramos con una teología crítica que explica la autocomprensión de esa praxis de una manera que ayuda a expresarse a nuestras mejores intuiciones morales sin romper los puentes con el lenguaje secular y con la cultura secular. Un buen ejemplo de tal teología política que establece una conexión con las investigaciones de filosofía moral y teoría de la sociedad contemporáneas la ofrece la teología fundamental de Schüssler-Fiorenza.[6] Éste empieza caracterizando en un triple aspecto la transformación que ambas, religión y teología, experimentan bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico que se ha vuelto inevitable en la modernidad.[7] Insiste en la disociación que una religión interiorizada, a la vez que abierta al mundo secularizado, experimenta respecto de las pretensiones explicativas de las imágenes cosmológicas del mundo; la «doctrina de la fe» en el sentido de Schleirmacher pierde el carácter de una imagen del mundo. Como consecuencia del reconocimiento de un pluralismo de convicciones últimas se sigue además un comportamiento reflexivo respecto a la particularidad de la propia fe en el horizonte de la universalidad de lo religioso en general. Y esto comporta finalmente el reconocimiento de que las éticas que han surgido de los respectivos contextos de las distintas religiones universales concuerdan en los principios de una moral universalista. En un paso ulterior Schüssler-Fiorenza expone los límites de una teoría moral filosófica que ha de restringirse a la explicitación y fundamentación de un punto de vista moral, y discute los problemas con que tiene que operar tal ética de la justicia.

Como una filosofía que se ha vuelto autocrítica ya no puede permitirse enunciados generales acerca de la totalidad concreta de formas de vida que quepa presentar como ejemplares, no tiene más remedio que remitir a los afectados a discursos en los que ellos mismos busquen respuesta a esas sus cuestiones sustanciales, es decir, a las cuestiones sustanciales que puedan planteárseles. Son las partes mismas las que en las argumentaciones morales han de examinar qué es lo que es bueno para todos por igual; pero previamente deben aclararse acerca de lo que en el contexto en que están es lo bueno para ellas. Estas cuestiones referentes al *ethos*, es decir, estas preguntas éti-

6. F. Schüssler-Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, Nueva York, 1984.
7. F. Schüssler-Fiorenza, «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft», en Ahrens (1989), pp. 115-144.

cas en sentido estricto por una forma de vida no fallida o por una forma de vida digna de preferirse, sólo pueden encontrar respuesta en discursos de autoentendimiento ligados a los respectivos contextos. Y estas respuestas resultarán tanto más diferenciadas y adecuadas cuanto más ricas sean las tradiciones formadoras de identidad en que pueda apoyarse ese autocercioramiento, es decir, esa autoconstrucción de la propia identidad. Schüssler-Fiorenza lo expresa con palabras de Rawls: La pregunta por la propia identidad —quiénes somos y quiénes queremos ser— exige una «concepto fuerte del bien». Y así cada parte ha de aportar a la argumentación moral su representación de la vida buena, de la vida preferible, para después encontrar con las demás partes qué es lo que todas puedan querer. Schüssler-Fiorenza habla de una «dialéctica entre los principios universalizables de justicia y la hermenéutica reconstructiva de una tradición normativa» (138) y atribuye a las iglesias en las sociedades modernas el papel de «ser comunidades de interpretación en las que se discuten públicamente las cuestiones de la justicia y las concepciones del bien» (142). Hoy, las comunidades eclesiásticas de interpretación compiten con otras comunidades de interpretación que tienen sus raíces en tradiciones sólo seculares. También vistas las cosas desde fuera, podría resultar que las tradiciones monoteístas dispusiesen de un lenguaje con un potencial semántico todavía no amortizado que, en lo que respecta a fuerza abridora de mundo y a fuerza formadora de identidad, a capacidad de renovación, a capacidad de diferenciaciones y a alcance, pudiera revelarse superior.

En este ejemplo me interesa la observación de que cuando la argumentación teológica es llevada hasta tal punto a las proximidades de otros discursos, la visión interna y la visión externa vienen a encontrarse casi sin coerciones. Y en este sentido entiendo también esos *correlational methods* a que David Tracy recurre para las *public theologies* difundidas en los Estados Unidos. Esos métodos tienen la finalidad de poner en una relación de crítica recíproca las interpretaciones de la modernidad planteadas en términos filosóficos y en términos de teoría de la sociedad y las interpretaciones teológicas de la tradición cristiana, es decir, de poner ambas cosas en una relación argumentativa. Se opera en favor de ese intento cuando los proyectos de la ilustración y de la teología, de los que habla Helmut Peukert, quedan descritos por ambas partes con los mismos términos: «A mí me parece plausible la tesis de que el problema no resuelto de las culturas superiores es dominar la tendencia a un aumento del poder.»[8] Matthew L.

8. H. Peukert, «Communicative Action, Systems of Power Accumulation and the Unfinished Project of Enlightenment and Theology», en alemán en Ahrens (1989), pp. 39 ss.; la cita es de la p. 40.

Lamb observa cómo esta tendencia se agudiza en la modernidad y provoca dos falsas reacciones, una romántica y otra historicista; y aboga por un autocercioramiento de la modernidad que rompa con los ciclos de ese fatal ir y venir que representa una autocondena nihilista y una autoafirmación dogmática. «La autoafirmación dogmática de la modernidad es nihilista en su propia raíz, así como el nihilismo moderno es irresponsablemente dogmático.»[9] David Tracy precisa el concepto de razón por el que tal diagnóstico parece orientarse. El doble fracaso del positivismo y de la filosofía de la conciencia confirma el giro pragmatista efectuado desde Peirce a Dewey hacia un concepto no fundamentalista de razón comunicativa; éste se opone a la vez a esas consecuencias que Rorty y Derrida, sea en forma de un contextualismo radical, sea por vía de una estetificación de la teoría, sacan de ese fracaso. De forma igualmente decidida se vuelve Tracy contra las lecturas selectivas que yerran el ambivalente sentido de la modernización y que sólo perciben ya a ésta como la historia de la caída que representa esa razón centrada en el sujeto, la cual, imponiéndose de forma lineal, acaba levantándose a totalidad y petrificándose en totalidad. Tampoco la razón moderna se achica hasta quedarse sólo en razón instrumental: «Si el entendimiento es dialógico, no tiene más remedio que ser a la vez histórico y contextual. Pero todo acto de entendimiento implícitamente entabla la pretensión de ser algo más que un entendimiento meramente subjetivo. Todo acto de entendimiento se endereza a los otros con una pretensión de validez, una validez que en principio, quien la pretende se siente obligado a hacer buena, si los otros la ponen en cuestión.»[10]

Tracy saca también de estas ideas pragmatistas consecuencias para la tarea de la teología misma, la cual sería trabajo científico y no simplemente un don de la fe. Peukert entiende el trabajo teológico como una forma metodológicamente controlada de religión. Gary M. Simpson compara el mundo de la vida que se reproduce a través de la acción comunicativa y de pretensiones de validez susceptibles de crítica como un «mundo cargado en términos forenses» y piensa que en la cruz Dios mismo se somete a este foro. Por eso ninguno de los segmentos de este mundo, tampoco la teología —es como entiendo yo su idea— podría inmunizarse en contra de posibles pretensiones de justificación argumentativa.[11] Pero, si este es el *suelo común* de la teología, la ciencia y la filosofía, ¿qué es lo que determina entonces la pe-

9. M. L. Lamb, «Communicative Praxis and Theology», en alemán en Ahrens (1989), pp. 241 ss.; la cita es de la p. 245.

10. D. Tracy, *Theology, Critical Social Theory and the Public Realm*, p. 9.

11. G. M. Simpson, «Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen», en Ahreens (1989), pp. 145 ss.; la cita es de las pp. 158 s.

culiaridad del discurso teológico?, ¿qué es lo que distingue la perspectiva interna de la teología de la perspectiva externa de aquellos que se ponen a dialogar con la teología? Esa distinción ya no puede radicar en la referencia a discursos religiosos en general, sino sólo en el modo de hacer referencia al discurso desarrollado dentro de la propia comunidad de religión.

II

Schüssler-Fiorenza apela a la línea de tradición que va desde Schleiermacher hasta Bultmann y Niebuhr, cuando distingue entre una teología crítica y una teología neoaristotélica o neotomista. Pero el magnífico ejemplo de Karl Barth muestra que cuando consecuentemente se descarga a la teología de pretensiones explicativas de tipo metafísico-cosmológico, ello no implica *eo ipso* la disponibilidad a afirmar la fuerza de convicción de la teología en el contexto de una discusión o de discusiones con discursos científicos. Desde el punto de vista de Karl Barth la revelación que la Biblia nos atestigua se sustrae en su facticidad histórica a una argumentación que apunte sólo a la razón.[12] En los medios universitarios alemanes, marcados por el protestantismo, las facultades de teología han tenido siempre un estatus especial. La joven historia de la Universidad de Francfort muestra drásticamente esta tensión. Cuando en los años veinte hubieron de introducirse cátedras de teología, se produjeron controversias que sólo pudieron solventarse negando a las especialidades que representaban la teología católica, la teología protestante y la teología judía el reconocimiento como doctrinas específicamente *teológicas*. Pero no deja de ser interesante que, precisamente en ese clima marcado por las ciencias sociales que la joven Universidad de Francfort, nacida de una escuela de comercio, impuso a la teología, acabaran surgiendo e imponiéndose finalmente personalidades como Steinbüchel, Buber y Tillich, es decir, teólogos políticos en sentido lato, que podían moverse con toda soltura en los discursos típicos de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales.[13] En la República Federal de Alemania, si no me equivoco, han sido más bien una serie de teólogos católicos los que han logrado entroncar con esta tradición, pues los teólogos católicos siempre mantuvieron relaciones más pacíficas con el *lumen naturale*. Pero cuanto más se abre la teología a los discursos de las ciencias hu-

12. Cfr. Peter Eicher, «Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns», en Ahrens (1989), pp. 199 s.

13. P. Kluke, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*, Francfort, 1972; N. Hammerstein, *Die Johann-Wolfgang-Goethe-Universität*, t. I, Francfort, 1989.

manas en general, tanto mayor es también el riesgo que corre de perder su propio estatus en la trama de esos recíprocos intentos de absorción.

El discurso *religioso*, que se desarrolla dentro de las comunidades de creyentes, se mueve en el contexto de una determinada tradición, caracterizada por un determinado contenido normativo y dogmáticamente elaborada; ese discurso religioso remite a una práctica ritual común y se apoya en experiencias específicamente religiosas del individuo. Pero lo que distingue a la teología no es sólo esta relación de tipo no objetivante, de tipo hermenéutico-comprensivo con el discurso religioso y con las experiencias que en él subyacen. Pues lo mismo podría decirse de una filosofía que se entiende a sí misma como una apropiación y transformación críticas, es decir, como un dar cobro a contenidos esencialmente religiosos, trasladándolos al universo del discurso argumentativo. De esta autocomprensión hegeliana de la filosofía tampoco se desprendieron sus discípulos materialistas y pervive sobre todo en Bloch, Benjamin y en la teoría crítica. Ciertamente, Hegel fue el último que en la tradición de pensamiento idealista mantuvo en pie en forma transformada la pretensión de la metafísica y consumó la apropiación filosófica de la tradición judeo-cristiana hasta el extremo en que ello era posible bajo las condiciones del pensamiento metafísico.

La filosofía de Hegel es el resultado de ese gran experimento que resultó central en la historia de la cultura europea, a saber, el experimento de establecer una síntesis entre la fe de Israel y el espíritu de la filosofía griega, una síntesis que, por un lado, condujo a la helenización del cristianismo y, por otro, a la ambigua cristianización de la metafísica griega. El Dios dialéctico de los filósofos hace que el *alter ego* de la oración y de la fe religiosa se desinfle y destiña al convertirse en la idea del Absoluto. Desde Kierkegaard a más tardar, esa síntesis se volvió quebradiza porque fue puesta en cuestión por *ambas* partes.

La protesta teológica de un J. B. Metz se dirige, de la misma forma que la crítica filosófica de Adorno, contra los conceptos básicos de la metafísica, que incluso cuando ha sido puesta dialécticamente en movimiento permanece todavía demasiado rígida para poder dar racionalmente alcance a esas experiencias de redención, de hermandad universal, de individualidad incanjeable, articuladas en el lenguaje de esa historia judeo-cristiana de la salvación, para poder darles racionalmente cobro o alcance, digo, sin mutilarlas y sin practicar en ellas borraduras que representen una merma de su plenitud específica. Metz insiste con Benjamin en la estructura o constitución anamnésica de la razón, quiere entender también la fe de Israel desde el propio

espíritu histórico de ésta;[14] y Adorno circunscribe lo no idéntico, quiere ir con conceptos más allá de todo concepto objetivante, porque se atiene al mismo impulso, a saber, al impulso de salvar intuiciones, de las que aún no ha podido apropiarse la filosofía, es decir, que aún no están amortizadas en ella. Se trata de la experiencia de una igualdad no-niveladora y de una comunidad individuante, de la experiencia de una proximidad al prójimo reconocido en su absoluta diferencia por encima de todas las distancias, la experiencia de un entrelazamiento de autonomía y entrega, de una reconciliación que no erradique las diferencias, de una justicia orientada al futuro, que se solidarice con el sufrimiento no expiado de las generaciones pasadas, de la experiencia de la reciprocidad de un reconocimiento que se produzca en libertad, es decir, de una relación en la que un sujeto queda asociado a otro sin que esa asociación quede degradada y reducida a la coerción con que se nos acaba imponiendo el intercambio de mercancías, o a la insultante coerción que sólo permite la felicidad y el poder de uno a costa de la infelicidad y la impotencia de otro.

Pero si este *giro antiplatónico* se opera en ambas partes, no puede ser la forma postmetafísica de referirse al discurso religioso lo que hoy separe a la filosofía de una teología dispuesta a dialogar con la filosofía. Antes bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico se hace netamente visible otra diferencia que hasta Hegel estuvo rodeada de ambigüedades: la diferencia que representa el ateísmo metodológico en el modo de producirse la referencia de la filosofía a los contenidos de las experiencias religiosas. Aquello de que se habla en el discurso religioso la filosofía no puede apropiárselo *como* experiencias religiosas; éstas sólo pueden entrar en el caudal de experiencia de la filosofía, sólo pueden ser reconocidas como la propia base experiencial de ese caudal, si la filosofía puede identificarlas bajo una descripción que ya no esté tomada del lenguaje de una determinada tradición religiosa, sino que pertenezca al universo del habla argumentativa, desconectada y separada del acontecer histórico que para el propio discurso religioso representa la revelación religiosa. En esos puntos de ruptura donde ya no pueda lograrse una traducción neutralizadora de este tipo, el discurso filosófico ha de confesar su fracaso; el uso metafórico de vocablos como redención, luz mesiánica, rehabilitación de la naturaleza, etc., convierten a la experiencia religiosa en simple cita. En esos instantes en que se torna consciente de su propia impotencia, el habla argumentativa, allende la religión y la ciencia, pasa a convertirse en literatura, en un modo de exposición que ya no se mide di-

14. J. B. Metz, art. «Erinnerung», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (ed. por Krings *et al.*), t. I, Munich, 1973; íd., «Anamnetische Vernunft», en A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.), *Zwischenbetrachtungen*, Francfort, 1989, pp. 733 s.

recta y frontalmente a sí mismo con pretensiones de validez. Análogamente, la teología pierde también su identidad cuando se limita a convertir en citas las experiencias religiosas y ya no las reconoce como su propia base bajo las descripciones que de esas experiencias hace el discurso religioso. Por eso pienso que está condenado al fracaso un diálogo entre una teología y una filosofía que se sirvan del lenguaje de la literatura religiosa y que sólo se encuentren a través del puente de unas experiencias religiosas convertidas en experiencias literarias.

Ciertamente una teología que, como acentúan Tracy y Peukert, quiera exponerse sin reservas a la argumentación científica no podrá contentarse con el criterio de demarcación que acabo de proponer. Pues, ¿qué significa eso de «ateísmo metodológico»? Para responder a esta cuestión voy a dar un cierto rodeo.

Los discursos religiosos están hermanados con una práctica ritual que restringe de forma específica los grados de libertad de la comunicación en comparación con la práctica profana de la vida cotidiana. Si se me permite un tipo de consideración funcionalista cabe decir que la fe, mediante su anclaje en el culto, queda protegida de toda problematización radical. Esta problematización resulta inevitable en cuanto se separan analíticamente entre sí los aspectos de validez de tipo óntico, normativo y expresivo que no tienen más remedio que permanecer fusionados en la concepción del Dios creador y redentor, en la concepción de la teodicea y de la historia de la salvación.[15] Pues bien, el discurso teológico se distingue del discurso religioso en que el discurso teológico se disocia de la práctica ritual pero para explicarla, para *interpretar*, por ejemplo, sacramentos como la Eucaristía o el Bautismo. También la teología pretende para sus enunciados una pretensión de verdad, diferenciada del espectro del resto de pretensiones de validez, pero allende el grado de incertidumbre que toda irrupción de la reflexión representa para el saber práctico, la teología no tenía por qué representar un peligro para la fe de la comunidad religiosa mientras se servía de los conceptos básicos de la metafísica. Pues éstos resultaban inmunes contra una diferenciación de aspectos de validez de forma similar a cómo resultan inmunes a ella los conceptos básicos de la religión. Esta situación sólo cambió con el desmoronamiento de la metafísica. Quien hoy, bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico, entabla una pretensión de verdad, habrá de traducir experiencias que tienen su sede en el discurso religioso al lenguaje de una cultura científica de expertos y desde ahí retraducirlas a la práctica.

Esta operación de traducción exigida por la teología crítica puede

15. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, t. 2, pp. 281 ss.

compararse formalmente con aquella que también ha de emprender la filosofía moderna. Pues ésta guarda una relación igualmente íntima con el *common sense*, al que reconstruye y al que a la vez entierra. En dirección opuesta, la filosofía actúa entonces en el papel de un intérprete cuya tarea consiste entonces en aportar a la praxis cotidiana contenidos de la cultura de expertos. Esta tarea de mediación no se ve libre de una cierta paradoja porque en las culturas de expertos el saber se elabora en cada caso bajo un aspecto de validez distinto, mientras que en la praxis cotidiana todas las funciones del lenguaje y *todos* los aspectos de validez se interpenetran, constituyen un síndrome.[16] Sin embargo, a la filosofía le resulta más fácil habérselas con ese sentido común, del que vive, y al que a la vez reforma, que a la teología con los discursos religiosos que le vienen ya dados. Pues es verdad que éstos no guardan ya con la praxis profana aquella distancia que antaño se daba entre los ámbitos sacros y los ámbitos profanos de la existencia, y esto tanto menos cuanto más se imponen las ideas de una *public theology*. Pero en contraposición con la reforma a que se ve sometido el sano sentido común en las sociedades modernas —sea o no con la contribución de los filósofos—, el síndrome que constituye esa fe en la revelación, sostenida por una práctica ritual, representa una barrera específica. Pues los discursos religiosos perderían su identidad si se abriesen a un tipo de interpretación que ya no dejase valer las experiencias religiosas *como* experiencias religiosas.

Con ese tipo de problematización de gran alcance habría que contar en todo caso si el discurso teológico no eligiese ya entre ninguna de las dos premisas que caracterizan a la teología moderna. Según Kierkegaard la teología, o bien ha emprendido la «vía protestante» y apela al *kerigma* y a la fe como una fuente de ideas religiosas completamente independiente de la razón, o bien ha elegido el camino del «catolicismo ilustrado» en el sentido de abandonar la posición de un discurso especial y de exponer sus enunciados a la discusión científica en toda su latitud sin renunciar, sin embargo, a reconocer como su base específica y *propia* las experiencias articuladas en el lenguaje de la tradición judeo-cristiana. Sólo esta *reserva*, es decir, sólo esa *no renuncia*, permite un distanciamiento respecto del juego de lenguaje que representan los discursos religiosos, pero sin derogarlo o ponerlo fuera de juego; deja intacto el juego de lenguaje religioso. Pues bien, el tercer camino viene caracterizado por lo que he llamado «ateísmo metodológico». Es éste el que nos conduce a un programa de desmitologización que se asemeja a un experimento. Pues sin ningún tipo de re-

16. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, pp. 245 s.; cfr. también mi artículo: «Die Pilosophie als Platzhalter und Interpret», en íd., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, pp. 9-28.

servas queda a merced de la propia ejecución del programa el decidir la cuestión de si la interpretación teológica (y, por tanto, no sólo una interpretación efectuada en términos de sociología o antropología de la religión), enderezada solamente a la argumentación, permite una conexión tal de los discursos religiosos con la discusión científica, que el juego de lenguaje religioso permanezca intacto, o se venga abajo. Como tal experimento entiendo, por ejemplo, la «dogmática política» del teólogo de Copenhague Jens Glebe-Möller.

Partiendo de los planteamientos teóricos de Apel, Döbert y míos, y apoyándose en una ética del discurso, Glebe-Möller somete los dogmas cristianos a una interpretación desmitologizadora, que me recuerda una frase de Hugo Ball: Dios es la libertad de los más pequeños en la comunicación espiritual de todos. Glebe-Möller interpreta el Bautismo, la Eucaristía, la imitación de Cristo, el papel de la Iglesia y la escatología en el sentido de una teología de la liberación planteada en términos de teoría de la comunicación, que abre de forma fascinante (y a mi juicio también convincente) la Biblia, incluso en aquellos mensajes que se han vuelto extraños a oídos modernos. Pero yo me pregunto *quién* puede reconocerse en tal interpretación.

¿Permanece intacto el juego de lenguaje cristiano cuando se entiende la idea de Dios en los términos en que Glebe-Möller la propone? «La idea de un poder divino personificado implica necesariamente heteronomía, y esa es una idea que va directamente contra el concepto moderno de autonomía humana. Una dogmática política en el contexto moderno tiene, por tanto, que ser atea. Pero ello no implica que no contenga un pensamiento sobre Dios o que la idea de Dios quede vaciada de todo contenido.»[17] Y partiendo de una consideración de Peukert, Glebe-Möller explica esto como sigue: «Si deseamos mantener la solidaridad con cualquier otro en la relación comunicativa, incluso con los muertos... entonces tenemos que reclamar una realidad que vaya más allá del aquí y el ahora, o que pueda conectarnos a nosotros mismos incluso más allá de nuestra muerte con aquellos que, pese a su inocencia, fueron destruidos antes de nosotros. Y es a esta realidad a la que la tradición cristiana llama Dios» (110). Pero a diferencia de Peukert, Glebe-Möller se atiene a una *versión atea* de este pensamiento, preguntándose: «Pero entonces, ¿no nos vemos devueltos a ese punto del que sólo puede sacarnos la fe en una liberación divina, en el que, para hablar con Peukert, tenemos que reintroducir la idea de Dios? Sigo estando convencido de que en la actualidad somos incapaces de pensar esa idea. Esto significa que la culpa sigue en pie. Pero en lugar de resignarnos a ella, tenemos que convertir la concien-

17. J. Glebe-Möller, *A Political Dogmatic*, Filadelfia, 1987, p. 103.

cia de culpa en algo positivo, en algo que nos empuje a luchar contra las condiciones que han producido la culpa. Esto puede suceder agarrándonos a nuestra solidaridad con todos aquellos que sufrieron y murieron ahora y antes. Esta solidaridad o sentimiento de copertenencia contiene dentro de sí un poder "mesiánico" que transforma toda conciencia pasiva de culpa en una batalla activa contra las condiciones que permitieron la culpa, como hizo Jesús, que hace dos mil años perdonó a los pecadores, dejando a la gente libre para continuar esa batalla. Pero, ¿podemos ser en solidaridad? En último análisis, no podemos ser otra cosa, pues la solidaridad —el ideal de copertenencia comunicativa— se presupone en todo lo que decimos y hacemos» (112).

III

Seguro que los teólogos que en este tomo discuten conmigo se negarán sin duda a que yo los fije en una de las tres mencionadas alternativas. De la vía de una desmitologización radical querrán alejarse tanto como de la vía clásico-protestante, que en nuestro siglo conduce a Karl Barth. Pero esa reserva, que antes he ligado a la caracterización y al nombre de un «catolicismo ilustrado», tampoco querrán aplicársela. Pues la atenencia a una base experiencial que a priori quede encadenada al lenguaje de una determinada tradición, significa una restricción particularista de las pretensiones teológicas de verdad que, en tanto que pretensiones, trascienden todos los contextos meramente locales, y de esta perspectiva universalista de ningún modo querrá verse apeado D. Tracy. Consecuentemente, mis oponentes teológicos eligen el procedimiento indirecto de una argumentación apologética y por vía de una crítica inmanente tratan de reducir al oponente secular a tal callejón sin salida, que éste no podrá librarse de las aporías con que se topa sino confesando las afirmaciones que el teólogo defiende.

H. Peukert persigue magistralmente esta meta en su magnífica investigación *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie* (Teoría de la ciencia - Teoría de la acción - Teología fundamental).[18] Al igual que D. Tracy y S. Briggs, Peukert empieza criticando la descripción unilateralmente funcionalista que de la religión hice en *Teoría de la acción comunicativa*. *Tampoco* en las sociedades tradicionales las religiones universales funcionan *exclusivamente* como legitimación del régimen de dominación estatal: «En su origen y núcleo

18. Düsseldorf, 1976; Francfort, 1978.

también representan en múltiples aspectos movimientos de protesta contra la tendencia básica de la evolución social y tratan de fundamentar formas distintas de trato del hombre con el hombre y del hombre con la realidad en conjunto.»[19] No voy a discutir esto. Y también he de admitir que en *Teoría de la acción comunicativa* la evolución religiosa que se produce en la modernidad la subsumí demasiado de prisa, al igual que hizo Max Weber, bajo el rótulo de «privatización de las convicciones últimas» y que sugerí con demasiada precipitación una respuesta afirmativa a la pregunta «de si de las verdades religiosas, tras haberse venido abajo las imágenes religiosas del mundo, no podrá salvarse otra cosa que los principios profanos de una ética universalista de la responsabilidad, significando aquí "salvarse" que esos principios pueden ser asumidos con buenas razones, por vía de argumentación racional».[20] Esta cuestión debe *permanecer abierta* tanto por el lado del científico social que procede en términos reconstructivos, el cual ha de guardarse de proyectar linealmente hacia el futuro tendencias evolutivas del pasado, como desde el punto de vista del filósofo que se apropia la tradición, el cual, en actitud realizativa, hace la experiencia de que intuiciones que hace mucho tiempo quedaron articuladas en el lenguaje religioso, ni se dejan rechazar, ni tampoco se dejan absorber sin más en términos de argumentación racional, como he mostrado en el caso del concepto de individualidad.[21] El proceso de una apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa está todavía en curso, y su resultado es difícil de prever. Vuelvo a repetir lo que ya dije: «Mientras el lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa su forma postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión.»[22]

Pero esto no significa todavía que yo asienta a la tesis de Peukert de que la teoría discursiva de la moral y de la ética se atasca en tales cuestiones-límite hasta el punto de que esa teoría del discurso se ve obligada a buscarse una fundamentación teológica. Ciertamente una acción pedagógica, o una acción que pueda ser eficaz en lo que concierne a efectos socializadores, la cual, bajo el paraguas de una emancipación anticipada, pretenda provocar libertad en el otro, habrá de

19. Peukert, en Ahrens (1989), pp. 56 s.
20. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort, 1985, p. 52.
21. J. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung», en íd., *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 187-241, en particular pp. 192 ss.
22. J. Habermas (1988), p. 60.

contar con la cooperación de circunstancias y de fuerzas espontáneas, que esa acción no puede a la vez controlar. Y con una orientación por expectativas morales incondicionadas el sujeto incrementa el modo de su vulnerabilidad, haciéndolo ahora depender de un respetuoso trato moral por los otros y hacia los otros. Ciertamente, el riesgo de un fracaso, e incluso de la aniquilación de la libertad precisamente en los procesos que tienen por fin fomentar y realizar la libertad, no hace sino atestiguar la constitución de nuestra existencia finita; me refiero a la necesidad, como Peirce acentuó una y otra vez, de esa autoextrañadora y autotrascendedora anticipación de una comunidad indefinida de comunicación, una anticipación que diríase se nos concede a la vez que se nos exige. En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar fácticamente en el contexto de *nuestras* lenguas y de nuestras formas de vida, aun cuando la desempeñabilidad o resolubilidad que implícitamente suponemos de tales pretensiones *apunte más allá* de la provincialidad de todo lugar histórico concreto. Estamos expuestos al movimiento de una trascendencia desde dentro, que está tan lejos de estar a nuestra disposición como lejos está la actualidad de la palabra que decimos de convertirnos en señores de la estructura del lenguaje (o del *logos*). La razón anamnéticamente estructurada que Metz y Peukert reclaman una y otra vez con toda razón contra una razón comunicativa recortada en términos platónicos e insensible al tiempo, nos confronta con la delicada cuestión de una salvación de las víctimas aniquiladas. Con ello nos tornamos conscientes de los límites de esa trascendencia desde dentro orientada hacia el más acá; tal trascendencia no puede asegurarnos del *contramovimiento* de una trascendencia desde el más allá, que la compense y complete.

El que la pertenencia universal al *pacto*, en lo que se refiere al pasado, es decir, considerada retrospectivamente, sólo pueda operar en el débil medio que representa nuestro recuerdo, es decir, en la memoria de las generaciones vivas y de los testimonios anamnésicos transmitidos, es algo que no se aviene con nuestra necesidad moral. Pero la candente experiencia de un déficit no es todavía argumento suficiente para la suposición de una «libertad absoluta que salve en la muerte».[23] El postulado de un Dios «que en la acción intersubjetiva temporal, finita, que se trasciende a sí misma, es proyectado en forma de una expectativa llena de esperanzas»,[24] se apoya en una experiencia que, o bien es reconocida como tal en el lenguaje del discurso re-

23. Analiza con más detalle este argumento Th. McCarthy, «Philosophical Foundations of Political Theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School», en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame, 1986, pp. 23-40.
24. Peukert, en Ahrens (1989), p. 61.

ligioso, o bien pierde su evidencia. El propio Peukert recurre a una experiencia *sólo accesible en el lenguaje de la tradición cristiana* y, por tanto, indisolublemente ligada al discurso religioso: a que con la muerte en la cruz queda rota esa historia de la catástrofe que representa el mal. Sin esta «graciosa» bondad de Dios toda la solidaridad entre los hombres que se reconocen unos a otros permanece sin garantía de un éxito que vaya más allá del acto individual y del instante particular en que se produce en los ojos del prójimo el brillo que ese acto enciende. Pues eso es verdad: lo que los hombres logran lo deben a esas raras constelaciones en las que las propias fuerzas humanas se asocian con la gracia de la hora histórica. Pero la experiencia de que históricamente nos veamos remitidos a tal gracia de la hora no representa licencia alguna para suponer una promesa divina de salvación.

Esta misma argumentación apologética es la que hace suya Charles Davis cuando trata de mostrar que el punto de vista moral y la perspectiva de una convivencia en solidaridad y justicia, implícitos en la propia estructura de la acción orientada al entendimiento, se quedan sin apoyatura alguna si no se los funda en la esperanza cristiana: «Una esperanza secular sin religión no puede afirmar con certeza ningún cumplimiento futuro.»[25]

Pero de nuevo sigo sin ver por qué habría de ser ineludible ese añadido para poder esforzarnos en actuar conforme a los preceptos morales y a nuestras convicciones éticas, mientras éstas exijan algo que sea objetivamente posible. Y en efecto, una filosofía que piense en términos postmetafísicos no puede dar respuesta a la cuestión —que también recuerda D. Tracy— de ¿por qué ser moral? Pero a la vez sí puede mostrar por qué esa cuestión no puede plantearse en absoluto con sentido para individuos comunicativamente socializados. En la casa paterna adquirimos nuestras intuiciones morales, no en la escuela. Y nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo. Para ello no es menester que la moral sea capaz de responder a la cuestión de por qué ser moral. A menudo nos comportamos de otro modo, pero con mala conciencia. El que nos comportemos de otro modo atestigua la debilidad de la fuerza motivacional de las buenas razones; el que lo hagamos con mala conciencia atestigua que la motivación racional, es decir, la motivación mediante razones tampoco es nada, sino que las convicciones morales no se dejan transgredir sin resistencias.

Todo esto no se refiere todavía a la lucha contra aquellas condiciones que nos hacen fracasar una y otra vez. Glebe-Möller, Davis,

25. Ch. Davis, «Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung», en Ahrens (1989), p. III.

Peukert y otros no solamente tienen a la vista el cumplimiento de deberes concretos, sino un compromiso de gran alcance en pro de la eliminación de situaciones injustas, en pro del fomento de formas de vida que no sólo hagan más probable la acción solidaria, sino que serían también las que empezasen a hacerla exigible en serio. ¿Quién o qué nos da ánimo para ese compromiso concerniente al todo, a ese todo que en situaciones de privación y de humillación humana se manifiesta en que los miserables y los privados de todo derecho tienen que sacar fuerzas de flaqueza cada mañana para seguir tirando? La pregunta por el sentido de la vida no carece de sentido. Sin embargo, la circunstancia de que argumentos penúltimos generen algo menos que completa confianza no basta para la fundamentación de una esperanza a la que sólo se pudiese dar aliento en lenguaje religioso. Las ideas y expectativas enderezadas al bien colectivo sólo tienen ya, tras la metafísica, un estatus vacilante. El lugar de la política aristotélica o de la filosofía hegeliana de la historia lo ha ocupado una teoría postmarxista de la sociedad, que se ha vuelto más modesta, que trata de hacer uso del potencial argumentativo contenido en las ciencias sociales para aportar fundados puntos de vista sobre la génesis, estructura y ambivalente evolución de la modernidad. Estos diagnósticos permanecen controvertibles, aun cuando estén fundados de forma medianamente fiable. Tales diagnósticos prestan sobre todo servicios críticos; pueden disipar los recíprocos prejuicios en que se ven envueltas las teorías afirmativas del progreso y las teorías negativistas de la caída, las ideologías del fragmento y las totalizaciones apresuradas. Pero en el tránsito a través de los universos discursivos de la ciencia y de la filosofía, ni siquiera se cumplirá la esperanza de Peirce de una teoría falible de la evolución del ente en conjunto, incluyendo una teoría del *summum bonum*. Ya Kant respondió a la pregunta de «¿qué debemos esperar?» con un *postulado* de la razón práctica, y no con una certeza premoderna que hubiera sido capaz de infundirnos *absoluta confianza*.

Creo haber mostrado que en la acción comunicativa no podemos eludir el presuponer la idea de una intersubjetividad no menoscabada; ésta a su vez puede entenderse como una caracterización formal de condiciones necesarias para formas no anticipables de una vida no fallida. Y de esas formas o totalidades no puede haber teoría alguna. Ciertamente, la praxis ha menester de ánimo y entusiasmo, y se deja inspirar por anticipaciones intuitivas de esas totalidades. En ocasiones he formulado una intuición que una y otra vez me ronda la cabeza. Se trata de la siguiente: si los progresos históricos consisten en atemperar, eliminar o impedir los sufrimientos de una creatura susceptible de merma y quebranto; y si la experiencia histórica enseña que a los pro-

gresos finitamente conseguidos les va pisando los talones una amenaza de catástrofe capaz de corroerlos, entonces cabe sospechar que el balance de lo soportable sólo cabe mantenerlo si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego todas nuestras fuerzas.[26] Quizá sean esas sospechas las que a una praxis privada de sus certezas no pueden proporcionarle una completa confianza, pero sí una esperanza.

Una cosa es rechazar las argumentaciones apologéticas y otra muy distinta aprender de las estimables objeciones de los colegas teólogos. Dejaré de lado las reservas que D. Tracy manifiesta contra los planteamientos articulados en términos de teoría de la evolución y me concentraré en su tesis de que es el diálogo y no la argumentación el que proporciona el planteamiento más amplio para un estudio de la razón comunicativa.

El habla argumentativa es, ciertamente, una forma más especial de comunicación. Pues en ella se convierten propiamente en tema pretensiones de validez que de otro modo permanecerían implícitas, pues esas pretensiones se entablan performativamente; por eso la argumentación tiene un carácter reflexivo, lo cual comporta presupuestos comunicativos más exigentes. Y por ello, las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento resultan más fácilmente aprehensibles en las argumentaciones. Esta ventaja que en términos de estrategia de investigación tiene la argumentación no significa también concederle una primacía ontológica como si la argumentación fuese más importante o incluso más fundamental que el diálogo o incluso que la práctica comunicativa cotidiana, articulada en términos de mundo de la vida, la cual constituye el horizonte más amplio y comprehensivo. En este sentido, tampoco el análisis de los actos de habla no goza sino de una ventaja heurística. Constituye la llave para un análisis pragmático que, como Tracy exige con razón, ha de extenderse a todo el espectro del mundo de las formas simbólicas, a los símbolos e imágenes, a los índices y gestos expresivos, a las relaciones de semejanza, es decir, a todos los signos que quedan por debajo del nivel del habla proposicionalmente diferenciada y que pueden encarnar contenidos semánticos aun cuando no tengan ningún autor que los dote de significado. La semiótica de Ch. S. Peirce abrió la perspectiva de tal arqueología de los signos; la riqueza de esta teoría está muy lejos de estar agotada, ni siquiera para una estética que muestre la capacidad de abrir mundo que tienen las obras de arte en esa su materialidad carente de lenguaje.[27]

A la crítica repetida por Tracy a esos puntos débiles de una estéti-

26. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Francfort, 1987, p. 146.
27. Ch. S. Peirce, *Chronological Edition*, t. 3, p. 104.

ca expresivista, de esa estética que la *Teoría de la acción comunicativa* parece por lo menos sugerir, he tratado de hacerle frente mientras tanto partiendo de los trabajos de A. Wellmer[28] y M. Seel[29] y desdiciéndome de esa estética sugerida. Aunque tanto al habla profética como al arte autónomo convenga una fuerza innovadoramente abridora de mundo, yo no me atrevería a poner los símbolos religiosos y los símbolos estéticos en el mismo canasto. Estoy seguro de que D. Tracy está bien lejos de sugerir una comprensión estética de lo religioso. La experiencia estética se ha convertido en una parte integrante del mundo moderno, por haberse autonomizado en forma de una esfera cultural de valor (en el sentido de M. Weber). Una diferenciación similar de la religión, que la convirtiese, tal como N. Luhmann lo ve, en un subsistema social especializado en hacer frente y en dominar la contingencia, estabilizaría ciertamente a la religión, pero sólo al precio de una completa neutralización de sus contenidos de experiencia. En cambio la teología política lucha por un papel público de la religión también y precisamente en las sociedades modernas; pero entonces el simbolismo religioso no puede asimilarse al estético, es decir, a las formas de expresión de una cultura de expertos, sino que ha de poder afirmar su posición *holística* en el mundo de la vida.

Por lo demás, me tomo completamente en serio la advertencia de Peukert de que es menester dar razón de las dimensiones temporales de la acción orientada al entendimiento. Sin embargo, no es posible trasplantar sin más los análisis fenomenológicos al estilo de *Ser y tiempo* a una teoría de la comunicación. Es posible que la semiótica de Peirce ofrezca un mejor acceso no explotado hasta ahora a tales temas. Apel y yo nos hemos limitado hasta ahora a hacer nuestra la idea básica de la teoría de la verdad de Peirce de que a las pretensiones de validez les es inmanente una fuerza trascendedora que asegura a todo acto de habla una referencia al futuro: «Pues el pensamiento es solamente racional en la medida en que se recomienda a sí mismo como un posible pensamiento futuro. En otras palabras, la racionalidad del pensamiento radica en su referencia a un posible futuro.» Pero el joven Peirce había hecho ya una interesante referencia al carácter fundador de continuidad del proceso sígnico. Pues en el contexto de teoría del conocimiento atribuye al símbolo individual la capacidad de establecer esa continuidad en el flujo de nuestras vivencias que Kant preten-

28. A. Wellmer, «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en íd., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort, 1985, pp. 9-47; M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, Francfort, 1986.

29. H. Habermas, «Questions and Counterquestions», en R. J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Londres, 1985, pp. 192 ss., sobre esta cuestión pp. 202 ss.; cfr. también J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, pp. 240 ss.

dió asegurar mediante el «yo pienso» de la apercepción trascendental, que acompañaría a todas mis representaciones. Como la propia vivencia particular adopta ella misma una estructura triádica que se refiere a la vez a un objeto pasado y a un interpretante futuro, puede entrar en relación semántica con otras evidencias por encima de las distancias temporales y establecer así un contexto de tiempo en la secuencia de una diversidad que de otro modo se desintegraría en términos caleidoscópicos.[30] De esta forma explica Peirce referencias temporales que no se deberían sino a la propia estructura de los signos. A esta estructura semiótica podría deber el medio del lenguaje la dinámica de temporización desplegada en los contextos de tradición.

Para concluir pasaré a objeciones que no vienen motivadas por consideraciones específicamente teológicas.

IV

1) Sheila Briggs efectúa dentro del paradigma de la filosofía de la praxis distinciones que considero plausibles. Sin embargo, no veo del todo cómo bajo sus premisas puede llegarse a ese tipo de ética del diálogo que habría de fundamentar la universal responsabilidad y la integridad de la identidad particular de cada uno, sin recurrir a los puntos de vista universalistas que representan la igualdad y la justicia. También S. Benhabib, en cuyos trabajos apoya S. Briggs su crítica feminista, permanece fiel a las intenciones universalistas de Kant y de Hegel. S. Benhabib desarrolla su concepción enteramente en concordancia con la mía: «Aun estando de acuerdo en que las disputas normativas pueden resolverse racionalmente, y en que la imparcialidad, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son ingredientes constitutivos, es decir, condiciones necesarias, del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera la diferencia como punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido "universalidad" es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad encarnada y concreta, sino que aspira a desarrollar actitudes morales y a promover transformaciones políticas de las que pueda resultar un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* (sí-mismos) abstracta y ficticiamente definidos, sino el proceso concreto de lucha, tanto en política como en moral de *selves* (sí-mismos) concretos y encarnados que aspiran a su autonomía.»[31] Sin embargo, Benhabib pone en cuestión la restricción de la

30. Peirce, *Chronological Edition*, t. 3, pp. 68-71.
31. S. Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other», *Praxis International*, t. 5, enero 1986, p. 406.

argumentación moral a problemas de justicia porque cree que en la distinción lógica entre cuestiones de justicia y cuestiones de la vida buena subyace la distinción sociológica entre espacio público y esfera de la vida privada, o que por lo menos ambas distinciones se corresponden. Y entonces, piensa Benhabib, una moral recortada en términos legalistas habría de restringirse a cuestiones de justicia política. Todas las relaciones privadas y las esferas de la vida personal, que son las que una sociedad patriarcalista confía principalmente a las mujeres, caerían entonces *per definitionen* fuera del ámbito de competencia de la moral. Pero esta suposición no es correcta. Pues la distinción lógica entre problemas de justicia y problemas de la vida buena es independiente de la distinción sociológica entre esferas de vida. Hacemos un uso *moral* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno para todos por igual; y hacemos un uso *ético* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno en cada caso para mí o para ti. Las cuestiones de justicia permiten en principio respuestas universalmente válidas desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer; en cambio, las cuestiones éticas sólo pueden aclararse racionalmente en el contexto de una determinada biografía o de una particular forma de vida. Pues estas cuestiones quedan cortadas perspectivísticamente a la medida de un individuo o de un determinado colectivo que quisiera saber quién es él, y a la vez quién quiere ser él. Tales procesos de autoentendimiento se distinguen de las argumentaciones morales por su tipo de planteamiento, pero no porque el sitio o lugar de aquello sobre lo que versan pudiera venir asignado a un sexo más que a otro.

Lo cual no significa que en las cuestiones morales tuviésemos que abstraer de los otros concretos. Briggs y Benhabib distinguen dos perspectivas, según que consideremos a todos los afectados en su totalidad o a los individuos particulares en su situación. En las argumentaciones morales han de hacerse valer ambas perspectivas. Pero ambas han de entrelazarse. En los discursos de fundamentación la razón práctica se hace valer mediante el principio de universalización, mientras que los casos particulares sólo se tienen en cuenta como ejemplos ilustrativos. Ahora bien, las normas fundadas sólo pueden tener validez *prima facie*; qué norma ha de considerarse como la adecuada en un caso particular y, por tanto, qué norma ha de primar en un caso particular sobre las demás, las cuales son asimismo válidas *prima facie*, es una cuestión que no puede decidirse procediendo como en los *discursos de fundamentación*. Antes esta aplicación de normas exige un discurso de otro tipo. Tales *discursos de aplicación* se atienen a una lógica distinta que los discursos de fundamentación. Aquí se trata en verdad del otro concreto, en el contexto de todas sus circuns-

tancias, de sus particulares relaciones de socialización, de su peculiar identidad y biografía. Sólo a la luz de una descripción lo más completa posible de todos los rasgos relevantes puede juzgarse qué norma es en cada caso la *adecuada*.[32] Si a L. Kohlberg, contra el que S. Benhabib hace valer consideraciones de C. Gilligan, cabe objetarle algo, no es precisamente esa explicación que Kohlberg da del principio moral recurriendo al procedimiento de la asunción ideal de rol, explicación para la que Kohlberg se basa en G. H. Mead, sino el haber pasado por alto el problema de la aplicación.

2) A la crítica de R. Wuthnow, ingeniosa y rica en ideas, pero presentada más bien en forma de sugerencias, sólo puedo reaccionar aquí con unas pocas observaciones. Por ambos lados sería ciertamente menester una buena cantidad de trabajo preliminar de tipo hermenéutico. Wuthnow no está nada seguro de toda la empresa de una teoría crítica de la sociedad que en cierto modo ha de hacerse reflexivamente cargo de su propio contexto de nacimiento, para lo cual no puede apoyarse en otra cosa que en un potencial de razón inscrito en el propio medio lingüístico a través del que ha de discurrir el proceso de socialización.[33] Wuthnow no mantiene separados los distintos niveles analíticos y no se percata de la diferencia metodológica entre una teoría del lenguaje, la argumentación y la acción, desarrollada en términos de pragmática formal, por un lado, y una teoría sociológica de la acción y una teoría de sistemas, por otro; no distingue ni entre el concepto de mundo de la vida empleado en términos de pragmática formal y el concepto de mundo de la vida empleado en términos sociológicos, ni tampoco entre una teoría discursiva de la verdad, la moral y el derecho, que procede en términos normativos, por un lado, y los intentos de reconstrucción, cuyo contenido ha de ser predominantemente empírico y cuya pretensión de validez sólo puede referirse por tanto a una adecuación de tipo descriptivo. Este edificio teórico no es ciertamente aproblemático, pero sin un conocimiento más íntimo del plan de construcción difícilmente pueden discutirse objeciones cogidas un tanto al vuelo.

Por ejemplo, no es verdad que yo oponga a un pasado devaluado un radiante futuro. El concepto procedimental de racionalidad que yo propongo no puede constituir soporte alguno para la proyección utópica de formas concretas de vida en conjunto. La teoría de la sociedad en cuyo marco se mueven mis análisis puede, en el mejor de los casos, conducir a descripciones y diagnósticos que permiten resaltar con más claridad la ambivalencia de tendencias evolutivas contrapuestas.

32. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Francfort, 1988.

33. Cfr. mi introducción a J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, pp. 9-47.

Pero no cabe hablar de que yo practique una idealización de futuro; más bien, en mi libro *Cambio estructural de la opinión pública* incurrí en el vicio de una cierta idealización del pasado.

Es verdad que defiendo una teoría pragmática del significado conforme a la cual un oyente entiende una elocución cuando conoce las condiciones bajo las que esa elocución podría aceptarse como válida. La idea básica es sencilla: sólo se entiende una expresión si se sabe cómo servirse de ella para entenderse con alguien sobre algo en el mundo. Esta relación interna entre entendimiento y racionalidad se abre desde la adopción metodológica de la actitud de un participante virtual. Pero desde ello no hay ningún camino que directamente conduzca a un racionalismo sociológico que resulte sordo a «la libertad personal, a las violaciones deliberadas de las normas establecidas, al pluralismo y a los modos no reductivos de expresividad».[34] Wuthnow sólo puede reconocer en la racionalidad comunicativa que es inmanente al medio lingüístico una extensión de la racionalidad instrumental. Para ello se apoya en los análisis que hago al principio del primer tomo de *Teoría de la acción comunicativa* del uso del saber proposicional en afirmaciones, por un lado, y en acciones racionales con arreglo a fines, por otro. Wuthnow no tiene en cuenta que estos dos casos modélicos sólo representan un punto de partida para un análisis que progresivamente se va ampliando. Por lo demás, la participación y la acción regulada por normas —al igual que la autopresentación expresiva— sólo las considero como casos límites de la acción comunicativa; la contraposición de uso innovador y uso idiosincrásico del lenguaje sirve únicamente a la explicación del uso de expresiones evaluativas.

Todas estas cosas habrían de poder ser puestas en orden antes de pasar a discutir la interesante observación de Wuthnow sobre una resacralización del mundo de la vida. Y esto es lo que propiamente se discute: si la liberación de la praxis cotidiana respecto del extrañamiento y la colonización hay que entenderla más bien como una racionalización del mundo de la vida en el sentido en que yo lo hago, o debería describirse como un reencantamiento del mundo de la vida, en el sentido en que lo hace Odo Marquard.[35]

3) El trabajo de Fred Dallmayr sobre «Teoría crítica y reconciliación» me ofrece algunas dificultades. Con gran comprensión persigue Dallmayr importantes motivos religiosos en el trasfondo de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, así como en la filosofía última de Adorno. La aporética, en la que se ve envuelta la teoría críti-

34. R. Wuthnow, *Rationality and the Limits of Rational Theory* (manuscrito), p. 16.
35. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981.

ca, la analiza Dallmayr de forma similar a como lo vengo haciendo yo mismo. Y sobre este trasfondo somete después la *Teoría de la acción comunicativa* a una crítica sorprendentemente unilateral. Sorprendentemente porque Dallmayr conoce a fondo mis escritos. Desde hace decenios viene comentando mis publicaciones, de ningún modo acríticamente, pero con gran sensibilidad y con un vasto conocimiento del contexto de discusión alemana al que esas publicaciones pertenecen.[36]

Los puntos básicos para la discusión actual los ha establecido Dallmayr en un interesante artículo sobre la cuestión: «¿Es la teoría crítica un humanismo?» La expresión «humanismo» está empleada aquí peyorativamente en el sentido de Heidegger y significa algo así como antropocentrismo. Dallmayr piensa que yo me limito simplemente a intercambiar al sujeto trascendental por una intersubjetividad cuasitrascendental. El giro lingüístico de la teoría crítica no haría más que ocultar que, allende el lenguaje, la subjetividad vuelve a ser instaurada en sus derechos cartesianos: «La perspectiva de Habermas podría ser, en cierto modo, legítimamente descrita como un "humanismo", significando esta expresión una orientación más o menos centrada en el hombre o en el sujeto. Las distinciones entre empirismo y hermenéutica, sistema y mundo de la vida, entre habla proposicional y reflexiva podrían reconciliarse sin demasiadas violencias con la bifurcación cartesiana y kantiana sujeto-objeto (y, por tanto, con la trama conceptual básica de la metafísica).»[37]

Esta observación tiene naturalmente que sorprender a un autor que según su propia autocomprensión viene insistiendo en la necesidad de efectuar un giro pragmático-lingüístico como crítica de toda forma de filosofía de sujeto, pero con mucho cuidado, a fin de no salir del lodo de una razón centrada en el sujeto, para caer en el arroyo de una historia del ser circunscrita en términos de una metafísica negativa. Pero precisamente este punto antiheideggeriano del cambio de paradigma es quizá lo que provoca a Dallmayr a negar ese cambio.

Mas creo que esto resulta particularmente difícil en lo que se refiere a un libro como es el *Discurso filosófico de la modernidad*, en el que desarrollo el paradigma del entendimiento a partir de su contexto de filosofía de la historia y ello con la intención de mostrar cómo cabe escapar del laberinto de la filosofía del sujeto sin necesidad de verse envuelto por ello en las aporías de una crítica autorreferencial y totalizadora de la razón, ni en la versión deconstructivista que de esa crítica dan los tardoheideggerianos, ni tampoco en la versión contex-

36. F. Dallmayr, *Beyond Dogma and Despair*, Notre Dame, 1981, pp. 220 ss. y 246 ss.; íd., *Twilight of Subjectivity*, Amherst, 1981, pp. 179 ss. y 279 ss.

37. F. Dallmayr, *Polis und Praxis*, Cambridge, Mass., 1984, p. 158.

tualista que le dan los tardowittgensteinianos.[38] Como la sustancia argumentativa de la tercera parte del artículo de Dallmayr, es decir, de la parte crítica de su artículo, no es suficiente para una controversia que trate de llegar al fondo, me voy a limitar a observaciones sobre alguno de los puntos:

a) Dallmayr apoya su afirmación de una «continuidad» entre el paradigma del entendimiento y el de la relación sujeto-objeto señalando que los actos de habla tienen la misma estructura teleológica que las acciones enderezadas a un fin. Pues bien, el juego teleológico de lenguaje, como he explicado en otro lugar,[39] tiene en la teoría de los actos de habla un sentido distinto que en la teoría de la acción; los mismos conceptos básicos son interpretados en cada caso en un sentido distinto, y en un sentido distinto que resulta relevante para nuestra cuestión. A diferencia de las acciones teleológicas los actos de habla se enderezan a metas ilocucionarias que no tienen el estatus de fines que hubieran de realizarse en el mundo, y que tampoco pueden realizarse sin la cooperación y asentimiento no forzados de un destinatario, y que finalmente sólo pueden explicarse recurriendo al concepto de entendimiento, inmanente al propio medio que el lenguaje representa. A diferencia de las acciones teleológicas, los actos de habla se interpretan además a sí mismos en virtud de su doble estructura ilocucionario-proposicional: al ejecutar actos de habla se dice a la vez lo que se hace.

b) Dallmayr piensa además que la teoría de los actos de habla privilegia el papel del hablante y no tiene en cuenta las operaciones del oyente. Pero eso no es así, sino que sucede exactamente lo contrario en un análisis, como es el mío, en el cual se insiste (contra Searle) en que todo acto de habla permanecería incompleto sin el posicionamiento afirmativo/negativo de un oyente potencial. Éste ha de adoptar la actitud de una segunda persona, sustituir la actitud del observador por la del participante y entrar en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido por la comunidad de lenguaje, si quiere obtener ventajas de la peculiar reflexividad de los lenguajes naturales.

38. Cfr. F. Dallmayr, «The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (y Habermas)», *Praxis International*, t. 8, enero 1989, pp. 377-406; cfr. también la recensión de *Theorie des kommunikativen Handelns* en F. Dallmayr, *Polis and Praxis* (1984), apéndice: pp. 224-253. De forma igualmente llena de prejuicios: F. Dallmayr, «Habermas and Rationality», *Political Theory*, t. 16, noviembre 1988, pp. 553-579. En su réplica R. J. Bernstein comenta a propósito de Dallmayr: «Considerando su sensibilidad hermenéutica, sus discusiones más recientes sobre temas de Habermas resultan un tanto chocantes. Pues aunque hace uso de extensas citas para crear la impresión de que el "autor" está hablando por sí mismo, el resultado es una distorsión de los puntos de vista de Habermas» (ibídem, p. 580).

39. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 64 ss.

Esta comprensión hermenéutica del lenguaje se dirige contra el teoreticismo del modelo causalista de comprensión del lenguaje compartido por Quine, Davidson y otros.

c) Dallmayr subraya a continuación la complementariedad de lenguaje y silencio: «el lenguaje reverbera con su propio silencio». Esta referencia a lo «abisal» y ontológico del lenguaje permanece empero necesitada de una explicación que vaya algo más allá de esas indicaciones del último Heidegger, que parecen sacadas de una mítica del lenguaje. Si Dallmayr no quiere sustraer de antemano los fenómenos del silencio a un análisis del lenguaje, puede servirse de mi teoría de la comunicación: el silencio no aurático obtiene del contexto de cada caso un significado más o menos inequívoco. Por lo demás, todo acto de habla y toda situación de habla están situados e insertos, como es obvio, en el contexto de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, contexto que con su muda presencia circunscribe y corona lo dicho.[40]

d) Dallmayr me atribuye, por lo demás, una concepción instrumentalista del lenguaje. Ese empirismo lingüístico fue ya superado por Hamann y Humboldt. Tampoco yo conecto mi teoría de la comunicación con Locke, sino con la hermenéutica y con el pragmatismo americano. Ciertamente, el acto de dar nombre, que desde la filosofía romántica del lenguaje hasta Benjamin desempeñó un papel paradigmático (y en el caso de las especulaciones cristianas sobre el logos, también un papel cargado de asociaciones), se revela como un modelo bastante unilateral para la explicación de las fuerzas creadoras de lenguaje. En una interpretación estricta conduce a una concepción del lenguaje articulada en términos de una semántica de la referencia, conforme a la cual las expresiones habrían de representar estados de cosas de la misma forma que un nombre está por un objeto, lo cual es falso. Igualmente falsa es la interpretación especulativa del modelo que representa el dar nombres, la cual hipostatiza la función constituidora, es decir, la función abridora de mundo que tiene el lenguaje y además pasa por alto la relevancia que tienen en lo que respecta a validez las prácticas que en el mundo vienen posibilitadas por el lenguaje (es decir, la relevancia que en orden a la validez posee el tener que habérnoslas con lo que nos topamos dentro del mundo).

e) Dallmayr me reprocha finalmente la restauración del —hasta 1945 se decía en Alemania el «superficial»— racionalismo de la ilustración. La superficialidad y la profundidad tienen sus propios trucos. Siempre he intentado navegar entre la Scila de un empirismo sin trascendencia, que todo lo aplana, y la Caribdis de un idealismo retorcido,

40. Cfr. mi análisis del mundo de la vida en J. Habermas (1988), pp. 82-104.

y que anda poniendo siempre por las nubes la trascendencia. Espero haber aprendido mucho de Kant, pero ciertamente no me he convertido en un kantiano dallmayriano, porque la teoría de la acción comunicativa sitúa la tensión trascendental entre lo inteligible y el mundo de los fenómenos en la propia praxis comunicativa cotidiana, sin por ello *restringir*, ni mucho menos *suprimir*, esa tensión. El *logos* del lenguaje funda la intersubjetividad del mundo de la vida, en la que de antemano nos encontramos ya de acuerdo, para que después, en las relaciones cara a cara, podamos salirnos al encuentro como sujetos que mutuamente se suponen responsabilidad, es decir, que se suponen la capacidad de orientarse por pretensiones de validez. Simultáneamente, el mundo de la vida se reproduce a través del medio que en cada caso representan nuestras acciones comunicativas, cuya responsabilidad nos atribuimos, sin que por eso quiera decirse que ese mundo quede a nuestra disposición. Como agentes comunicativos estamos expuestos a una trascendencia inscrita en las propias condiciones de reproducción lingüística, pero sin que estemos *entregados* ni *abandonados* a ella. Esta concepción rima bastante mal con la ilusión productivista de una especie que se genera a sí misma y que pasa a ocupar el puesto del Absoluto. La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin someterlos a servidumbre. No representa una subjetividad de nivel superior y puede, por tanto, prescindir del concepto de un Absoluto, sin necesidad de abandonar una trascendencia desde dentro. Pues a la herencia del cristianismo helenizado, que ese Absoluto representa, podemos muy bien renunciar, al igual que podemos renunciar a esas construcciones tributarias del hegelianismo de derechas, en las que Dallmayr parece seguir confiando.

GEORG SIMMEL SOBRE FILOSOFÍA Y CULTURA
Epílogo a una colección de ensayos*

Georg Simmel publicó la primera edición de *Cultura filosófica* en 1911; la tercera y última edición apareció en 1923. La circunstancia de que de esta colección de ensayos no se hubiera vuelto a saber desde hace sesenta años y de que hoy se publique de nuevo, podría ser un signo de que el Simmel de la crítica de la cultura nos resulta peculiarmente lejano a la vez que próximo.

I

Ciertamente, los dos tomitos introductorios que son *Problemas principales de la filosofía* (aparecido en 1910) y *Cuestiones básicas de la sociología* resultan otra vez accesibles desde hace mucho tiempo. Dos de sus libros más importantes, la *Filosofía del dinero* (1900) y la *Sociología* (1908) se han vuelto a editar. Además, Michael Landmann se ocupó enérgicamente en 1958 (con un *Festschrift* con motivo del primer centenario de su nacimiento[1] y con la edición de dos colecciones de artículos) de reavivar el interés por la obra de Simmel.[2] Hace todavía pocos años Simmel fue acogido en una ilustre serie de clásicos de la teoría de la sociedad.[3] Y en Estados Unidos, Kurt Wolff logró provocar efectivamente en los años cincuenta una discusión, con una selección de los escritos sociológicos de Simmel.[4]

Pero el filósofo y el sociólogo Simmel no consiguió tras la Segunda Guerra Mundial, ni en la República Federal de Alemania, ni tam-

* Epílogo al libro de G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Berlín, 1983.

1. K. Gassen y M. Landmann (ed.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlín, 1958.

2. G. Simmel, *Brücke und Tür*, Stuttgart, 1957; íd., *Das individuelle Gesetz*, Francfort, 1968.

3. P. E. Schnabel, «Georg Simmel», en D. Käsler, *Klassiker des soziologischen Denkens*, t. 1, Munich, 1976, pp. 267 ss.

4. K. H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., 1950; sobre la recepción de Simmel en Estados Unidos cfr. Schanabel, loc. cit., pp. 276 ss.

poco en América, una presencia intelectual, que permitiese columbrar algo de la influencia que tuvo en vida. Esto no sólo resulta patente en comparación con Dilthey o con Bergson, quienes dieron el impulso para la «filosofía de la vida»; esto vale sobre todo en lo que respecta a los padres fundadores de la sociología, que tenían la misma edad que él: Simmel nació en 1858, en el mismo año que Durkheim; era sólo unos años mayor que George Herbert Mead (1863) y que Max Weber (1864). A principios de los años sesenta, G. Lukács pudo considerar la filosofía de la vida de Simmel como un capítulo cerrado, al igual que como un capítulo cerrado había considerado también R. Aron la «sociología formal»[5] de Simmel, con la que todavía en 1930 Hans Freyer se había enfrentado como con un planteamiento teorético vivo.[6] Simmel no se había convertido en un «clásico», ni tampoco estaba predestinado a ello a causa de su propio perfil intelectual.

Simmel representa un tipo *distinto*. Pero su influencia en el clima filosófico de la época anterior a la Primera Guerra Mundial, pese a su importancia para la sociología alemana y casi más aún para la sociología americana durante sus períodos de formación, Simmel fue más un inspirador que un autor sistemático, más bien alguien que, en una actitud filosofante, hace diagnósticos de la época con una profunda carga sociológica, que un sólido filósofo y sociólogo bien asentado y enraizado en los círculos científicos. Simmel, que en virtud de sus magníficas aportaciones intelectuales gozó de un gran prestigio en el extranjero, nunca había mantenido una relación regular con el mundo de las universidades alemanas. Y esto no era casualidad. Zeller y Helmholtz rechazaron un trabajo sobre sociología de la música que Simmel presentó como tesis doctoral; sin embargo, se estuvo de acuerdo con un trabajo sobre la filosofía de la naturaleza de Kant que había sido premiado, y que Simmel presentó a continuación. También se rechazó el escrito de habilitación, en razón de que el desarrollo del tema no estaba conseguido. Pero cuando después se lo admite, Simmel falla en la lección de prueba. Su nombramiento como profesor extraordinario por parte de la facultad sufre un desacostumbrado retraso. En los procedimientos de admisión a cátedra universitaria a Simmel se le pasa por alto una y otra vez. En 1908 Simmel es propuesto por Max Weber para una cátedra de filosofía en Heidelberg; pero el Ministerio no lo nombra. Finalmente, en 1914, cuando ya había cumplido cincuenta y seis años, es nombrado catedrático en Estrasburgo; la despedida del medio urbano que representaba para él su ciudad natal, Berlín, no resulta fácil a Simmel. En 1915 Rickert se es-

5. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1955, pp. 350 ss.; R. Aron, *La sociologie allemagne contemporaine*, París, 1966[3].
6. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt, 1964, pp. 46 ss.

fuerza una vez más en llevar a Simmel a Heidelberg. Pero otra vez en vano.

Como suele ocurrir siempre, tales reservas se alimentan de fuentes turbias. Se objeta a Simmel una actitud relativista hacia el cristianismo; su forma poco ortodoxa de pensar y de exponer tienen un efecto provocador; su éxito con los estudiantes, su influencia sobre el gran público provocan envidia; el antisemitismo se une con el resentimiento contra el intelectual y el escritor. Pero lo que sobre todo crea la distancia respecto al mundo académico es esa mentalidad que se caracteriza por un sensibilísimo sensorio para los estímulos típicos de la época, para las innovaciones estéticas, para los cambios de tendencia cultural y los vuelcos de orientación en el sentimiento vital concentrado en las grandes ciudades, para los cambios subpolíticos de actitud y para los fenómenos cotidianos, difícilmente aprehensibles, difusos y, sin embargo, bien delatores. En una palabra, las membranas para el espíritu de la época estaban en Simmel extraordinariamente abiertas. La casa de Simmel la frecuentaban más bien literatos y artistas, que los colegas de la universidad de Berlín. Mantenía relaciones con Rilke, con Stefan George, con Paul Ernst y con Gundolf; con Max Weber, con Troeltsch, con Heinrich Rickert, y también con Bergson, quien desde 1908 ejerció una profunda influencia sobre él. Gente más joven como Ernst Bloch y Georg Lukács asistían a sus discusiones privadas. De sus clases, que Simmel dirigía a un público general, incluso aparecían resúmenes en la prensa diaria. Ello responde a los rasgos ensayísticos del pensamiento de Simmel y a su preferencia por el ensayo como forma de exposición.

Adorno se quejaba del título «tan terriblemente trivial» bajo el que Simmel publicó los presentes ensayos; pero también confiesa cuánto debía él a sus tempranas lecturas de los trabajos de Simmel: «Georg Simmel... fue el primero que, pese a todo su idealismo psicológico, efectuó esa vuelta de la filosofía a los objetos concretos, que resultaría canónica para todo aquel que no se contentase con los sonsonetes de la crítica del conocimiento y de la historia del espíritu.»[7] Los *Spuren* de Bloch, surgidos entre 1910 y 1929, delatan los pasos dados por un hombre que había sido pionero en lo tocante a esa vía. Bloch aprendió a meditar sobre «la lámpara y el armario» o sobre la «primera locomotora», de un Simmel que filosofaba lo mismo sobre el actor de teatro que sobre el aventurero, que reflexionaba sobre «el puente y la puerta» para encontrar encarnados en estos objetos típicos los rasgos básicos del espíritu humano. Simmel no sólo animó a los estu-

7. Th. W. Adorno, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, en íd., *Gesammelte Schriften*, t. II, Francfort, 1974, p. 558.

diantes una generación antes que Heidegger y Jaspers a abandonar las vías de la filosofía académica y a pensar «concretamente»; sus trabajos dieron el impulso que, desde Lukács hasta Adorno, condujeron a la rehabilitación del ensayo científico como forma.

Adorno, hasta ahora el último entre esos filósofos que convirtieron el ensayo en el instrumento más flexible y dúctil para decir lo que tenían que decir, ve sobre todo en esta forma literaria momentos de liberación: «El ensayo no deja prescribirse el lugar a que ha de ajustarse, ni la sección en que ha de moverse. En lugar de producir algo científicamente o de crear algo artísticamente, su esfuerzo refleja todavía algo del ocio del niño que sin escrúpulo se entusiasma por aquello que otros han hecho. El ensayo refleja lo amado y lo odiado en lugar de representarse el espíritu como una creación de la nada conforme a una ilimitada moral del trabajo» (ibídem, p. 10). Ciertamente, Adorno menciona también el precio que hay que pagar por esta liberación respecto de toda coerción metodológica: «Pero el precio que el ensayo tiene que pagar por su afinidad con la experiencia mental abierta es esa falta de seguridad que la norma del pensamiento establecido teme como a la muerte» (p. 21). Quizá sea también un poco de este miedo, y no sólo la diferenciada cultura lingüística de fines del siglo XIX, lo que presta al estilo de Simmel una cierta prolijidad y pedantería, como si Simmel no se hubiera atrevido a abandonarse del todo al ritmo y al tipo de selectividad sin contemplaciones que la forma del ensayo exige.

Las piezas de Simmel oscilan entre el ensayo y el artículo científico; vagan, por así decir, en torno a una idea en fase de cristalización. Nada apunta a que el autor se hubiese preguntado alguna vez si una única frase afilada, por ejemplo: aquella de que «la antigua plástica, por así decir, buscaba la lógica del cuerpo; Rodin, su psicología» no podría muy bien competir con un artículo de veinte o treinta páginas sobre Rodin como «personalidad artística». Las pequeñas piezas estéticas son las que mejor delatan todavía algo de esas correspondencias que se dan entre el ensayo adensado y el aforismo restallante. Pero incluso aquí se impone una distancia que justifica ese sabor añejo del título del libro: *Cultura filosófica*.

Es el concepto de cultura del neokantismo el que señaliza lo que nos separa de Simmel. Simmel es un hijo del *fin de siècle*; pertenece todavía a la época para cuyo elemento burgués de formación y cultura Kant y Hegel, Schiller y Goethe habían seguido siendo contemporáneos, pero contemporáneos que empezaban a ser ya dejados en la sombra por Schopenhauer y Nietzsche. Y así, son los conceptos básicos de la estética de Kant y Schiller —libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, forma y materia— aquellos en los que Simmel trata de

conceptuar la superación que Rodin efectúa de clasicismo y naturalismo. Con la mirada puesta en el romanticismo descifra Simmel el encanto estético de las ruinas corroídas por el ataque del tiempo, la venganza de la roca natural sometida antaño contra su voluntad a la acción violenta de la configuración arquitectónica. *Abstraktion und Einfühlung* de Worringer le proporciona las categorías para una estética natural del paisaje marino y del paisaje de los Alpes; pero está lejos de reconocer en esa estética la clarividente anticipación de la pintura expresionista, que en ese momento estaba naciendo.

Simmel está todavía aquende la sima que acabaría abriéndose entre Rodin y Barlach, entre Segantini y Kandinsky, entre Lask y Lukács, entre Cassirer y Heidegger. Escribe sobre la moda de forma *distinta* que Benjamin. Y, sin embargo, es él quien establece la conexión entre moda y modernidad, quien influye en el joven Lukács hasta en la propia elección de sus títulos, quien inspira a Benjamin en ese espacio de experiencia, inundado de estímulos, denso en contactos, de movimiento acelerado, que representa la gran ciudad, quien cambia la forma de percibir, en los temas, en el estilo literario de toda una generación de intelectuales. ¿Cómo se explica que en la época de Weimar se hiciera valer este potencial de inspiración y excitación por parte de un hombre que él mismo permanecía anclado en la ilustración historicista del siglo XIX? Yo pienso que Simmel debe su admirable, aunque en múltiples aspectos anónima influencia, a ese diagnóstico fundado en términos de filosofía de la cultura, que hizo por primera vez en el capítulo final de su *Filosofía del dinero* (1900). Esa teoría de la época presente la prosiguió en el ensayo sobre «Concepto y tragedia de la cultura», y en su tardía conferencia sobre el «Conflicto de la cultura moderna»[8] la subordinó a una dudosa metafísica de la vida.

II

El artículo sobre la tragedia de la cultura constituye el centro de los ensayos recogidos en este libro. Simmel desarrolla en él un concepto dinámico de cultura. Por cultura entiende el proceso que cuelga entre el «alma» y sus «formas». Cultura significa ambas cosas: tanto las objetivaciones en las que se extraña una vida que brota de la subjetividad, es decir, el espíritu objetivo, como también, a la inversa, la formación de un alma que desde la naturaleza se eleva a la cultura, es decir, la formación del espíritu subjetivo. Simmel se atiene al ideal expresivista de formación, que resultó determinante desde Hegel has-

8. En G. Simmel, *Das individuelle Gesetz*, loc. cit. pp. 148 ss.

ta Hölderlin, pasando por Humboldt. La vida en conjunto es interpretada conforme al modelo de un proceso de producción creadora en el que el artista genial efectúa la configuración orgánica de su obra desplegando con ello la totalidad de sus propias fuerzas esenciales. El *telos* de este proceso de formación es el incremento y potenciación de la vida individual. En la versión de Simmel el espíritu subjetivo mantiene decididamente la primacía sobre el objetivo, el cultivo del sujeto mantiene la primacía sobre la cultura objetiva.

Ahora bien, este proceso cultural lleva inscrito en sí el riesgo de que la cultura objetiva se autonomice frente a los individuos que son, sin embargo, quienes la han producido. Pues el espíritu objetivo obedece a leyes distintas que el subjetivo. Simmel insiste con Rickert en la lógica específica de las distintas esferas culturales de valor. La ciencia y la técnica, el arte y la moral constituyen contextos temáticos con pretensiones de validez que tienen una lógica específica, a las que el sujeto cognoscente, el sujeto productor, el sujeto creador, al igual que el sujeto que emite un juicio práctico o que actúa, han de someterse. Un predominio de la cultura objetiva resulta inevitable en la medida en que el espíritu subjetivo sigue la marcha del racionalismo occidental y penetra cada vez más profundamente en las legalidades que definen al espíritu objetivo, contribuyendo así a la diferenciación y profundización de las esferas culturales de valor, acelerando la evolución cultural y elevando el nivel cultural. Pues en ese mismo grado el espíritu invierte su papel y se torna en contradictor del alma: «A nosotros nos es de incomparable valor la forma de unidad personal en la que la conciencia agavilla el sentido cultural objetivo de las cosas... Aquí es donde se desarrollan esos oscuros rayos de calor del ánimo, para los que la clara perfección de las ideas determinadas de forma puramente objetiva no tiene ni sitio ni corazón. Pero lo mismo pasa con el espíritu que por objetivación de nuestra inteligencia se enfrenta al alma como objeto. Y por cierto la distancia entre ambos aumenta a medida que el objeto surge por cooperación y división del trabajo entre un creciente número de personalidades; pues en ese mismo grado se torna imposible insuflar en el trabajo puesto en la obra la unidad y la vida de la personalidad, con la cual se asocian precisamente para nosotros el valor, el calor, la peculiaridad del alma. El que al espíritu objetivo, a causa de la moderna diferenciación de su producción, le falte precisamente esta forma del estar dotado de alma... y puede ser la razón última de la hostilidad con la que naturalezas muy individualistas y reconcentradas sobre sí se oponen ahora cada vez más a menudo al progreso de la cultura.»[9]

9. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlín, 1977, p. 528.

Simmel empieza describiendo cómo el aumento de complejidad de la cultura pone al alma, de la que parte ese movimiento, ante la paradójica cuestión de si «puede seguir siendo todavía señora en su propia casa o, por lo menos, de si entre su vida íntima y aquello que el alma ha de asumir en esa vida como contenidos impersonales puede establecerse una armonía en lo concerniente a altura, sentido y ritmo» (ibídem, p. 529). Después trata de encontrar el mecanismo que explique por qué es ineludible este crecimiento de una cultura objetiva, que se vuelve cada vez más lejana; y lo halla en el medio que representa el dinero. En su *Filosofía del dinero* Simmel transfiere el concepto de cultura del nivel de las configuraciones y productos espirituales al proceso de la vida social y material en conjunto. Al igual que Max Weber, los órdenes de la existencia que representan la economía, el Estado y la familia desarrollan una lógica propia, análoga a la lógica propia que desarrollan las esferas culturales de valor que representan la ciencia, el arte y la moral; también la sociedad se enfrenta al alma como un ingrediente de la cultura objetiva. Pues bien, como resulta evidente en las sociedades modernas, el mercado desempeña el papel de un mecanismo generador de complejidad. A través del medio que representa el dinero hace avanzar la división social del trabajo y con ello el aumento de complejidad de la cultura en conjunto. Pero en último término el dinero no es a su vez sino una de esas «formas» en las que el espíritu subjetivo se objetiva a sí mismo en la búsqueda que de sí misma el alma emprende. Por eso ha de ser una «filosofía del dinero» la encargada de dar cobro al programa que Simmel plantea en la introducción. Esa filosofía habrá de «aportar al materialismo histórico una sólida base, de suerte que la inclusión de la vida económica entre las causas de la cultura espiritual mantenga su valor explicativo, pero justo esas formas económicas mismas habrán de ser reconocidas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, ligadas a presupuestos de tipo psicológico, e incluso metafísico» (ibídem, p. VIII). Lukács añade secamente a este respecto que las legiformidades de tipo económico-social pierden su contenido concreto y su punto revolucionario tan pronto como se las entiende como expresión de un contexto «cósmico» de tipo general.[10]

Sin embargo, en su vehemente ajuste de cuentas con Simmel, una generación después de su muerte, Lukács no entra en el diagnóstico que Simmel hizo de nuestra época, diagnóstico que no fue a él a quien menos le influyó. Simmel influyó no solamente con fórmulas pegadizas tales como la del retraso de la cultura de las personas siempre por detrás de la acelerada cultura de las cosas; influyó también con su

10. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, loc. cit., p. 358.

exacta descripción fenomenológica del estilo de vida moderno: «El proceso de objetivación de los contenidos culturales que funda entre el sujeto y sus creaturas un extrañamiento cada vez más grande, desciende finalmente a las intimidades de la vida cotidiana» (ibídem, p. 519). En las formas de integración del tráfico humano típico de las grandes ciudades descubre Simmel, al igual que en la experiencia de la naturaleza, en los anuncios, o en las relaciones matrimoniales, desplazamientos que resultan todos estructuralmente *análogos*. En el mismo grado en que las relaciones sociales se objetualizan o cosifican, el subjetivismo libera energías anímicas ya no ligadas. Frente a esta interioridad fragmentada y amorfa de los sujetos, los objetos culturales y sociales se convierten en poderes extrañados y a la vez autónomos. El dinero presenta a este respecto un carácter ejemplar; representa la objetividad de las relaciones de intercambio en su pura abstracción y, sin embargo, constituye a la vez la base para la formación de una subjetividad que se diferencia y emerge así tanto en su capacidad intelectiva de tipo calculador como en sus vagantes pulsiones.

III

Las teorías de la sociedad planteadas en términos de un diagnóstico de la época, que —partiendo de Weber— conducen por un lado a través de Lukács a Horkheimer y Adorno, y, por otro, a través de Freyer a Gehlen y Schelsky, beben todas sin excepción del caudal de la filosofía de la cultura de Simmel. Max Weber desarrolla en la famosa *Zwischenbetrachtung* de su *Sociología de la religión* una paradoja de la racionalización que se basa en los elementos neokantianos del diagnóstico de Simmel, a saber, en el potencial de conflicto de esferas culturales y órdenes de la existencia que se diferencian obedeciendo cada uno a una lógica específica. En *Historia y conciencia de clase* Lukács puede entender en términos materialistas las deformaciones de la cotidianidad burguesa y de su cultura como fenómenos de cosificación, porque Simmel había recorrido el camino inverso y había tratado las abstracciones del trabajo industrial alienado como caso especial de extrañamiento de la subjetividad creadora respecto de sus objetos culturales.[11] También Adorno y Horkheimer no hicieron con su teoría de la cultura de masas sino variaciones sobre un tema de Simmel. Y con su *Dialéctica de la Ilustración*, en la que el proceso de cosificación se eva-

11. «La conversión del trabajo en mercancía es sólo un lado de un proceso de diferenciación de mucho más alcance, que arranca de la personalidad los contenidos individuales de ésta, para ponerlos ante ella como objetos, con determinidad y movimientos autónomos» (*Philosophie des Geldes*, loc. cit., p. 515).

pora en la universalidad de un proceso de racionalización que se extiende a toda la historia universal, no hacen sino asumir la tesis de Simmel: «Conforme a la objetividad y visibilidad externas, el creciente dominio está, ciertamente, de parte del hombre; pero con eso no está decidido todavía si el reflejo subjetivo, es decir, el significado con que ese hecho histórico revierte *hacia el interior*, no podría discurrir en sentido opuesto... El principio de que *dominamos* la naturaleza sirviéndola, tiene el terrible reverso de que la *servimos* dominándola» (ibídem, p. 549).

Mientras que los marxistas se atienen a un ideal expresivista de formación, pero logran hacer de la autonomización del espíritu objetivo una lectura materialista, la crítica burguesa de la cultura se aleja paso a paso de la pretensión de reconciliación de la filosofía de la vida y acaba dando un sentido afirmativo a la tesis de la alienación del espíritu objetivo. Hans Freyer y Joachim Ritter ven en la dinámica de la cosificación de la cultura y de la sociedad solamente el reverso de la constitución de un ámbito de deseable libertad subjetiva. Simmel había considerado todavía con escepticismo este «ideal de penosa división» conforme al cual la vida «se vuelve cada vez más objetiva e impersonal, a fin de que el residuo de ella que ya no cabe cosificar se vuelva tanto más personal, se convierta en una propiedad tanto más indiscutible del yo» (ibídem, p. 532). En este aspecto la crítica de Gehlen a la difusión de una subjetividad vacía, absuelta de todos los imperativos objetivos, está más próxima a Simmel. Por otra parte, la glorificación neoconservadora que Gehlen lleva a cabo de las «cristalizaciones culturales» (que por lo demás es una expresión tomada de Simmel) apunta ya en la dirección del funcionalismo de Luhmann, que de Simmel sólo mantiene las objetivaciones coaguladas en sistemas, mientras que, a diferencia de Simmel, deja que los sujetos mismos degeneren en sistemas, es decir, se conviertan en el «sistema de la personalidad». El funcionalismo sistémico sella en silencio y sin comentarios el «fin del individuo» que Adorno circunscribe en términos de dialéctica negativa para denunciarlo como un destino autoimpuesto.

Si se tiene presente, por lo menos a grandes rasgos, la historia de la influencia ejercida por el diagnóstico que de la época hizo Simmel, podría aplicarse a ese diagnóstico lo que Gehlen dijo una vez de la Ilustración: sus premisas están muertas, sólo sus consecuencias siguen rodando. Todos los partidos parecen estar de acuerdo en las consecuencias, ya denuncie uno como totalidad negativa aquello que el otro celebra como cristalización, ya el uno critique como cosificación aquello de lo que el otro toma tecnocráticamente nota como una legalidad objetiva. Pero se está de acuerdo en ver el sello de la modernidad «en

que los objetos tienen su propia lógica en lo que a evolución se refiere —no una lógica conceptual ni tampoco natural, sino sólo una lógica de su desenvolvimiento como obras culturales del hombre— y que a consecuencia de esa lógica se desvían de la dirección con la que o en la que podrían acomodarse o ajustarse a la evolución personal de las almas humanas».[12] Pero Lukács, Horkheimer y Adorno ven en ello el fatal precio que hay que pagar por una modernización capitalista de la sociedad; Freyer, Ritter y Schelsky ven en ello las consecuencias laterales de un proceso de racionalización social, que en todo caso necesita de compensaciones; Gehlen y Luhmann, finalmente, ven un equivalente (y, por cierto, digno de saludarse) del carácter cuasi-natural de las grandes instituciones. Gehlen fue el primero en liquidar la premisa a la que los demás se siguen ateniendo, a saber, que la cultura concreta sólo se produciría por el «entrelazamiento» de la subjetividad con los elementos objetivos, es decir, mediante la posibilidad de dar cobro a las objetivaciones en el proceso de formación de los sujetos y en el contexto de vida de los sujetos, esto es, mediante la reconciliación del alma con sus formas. Luhmann, por su parte, puede presuponer ya como algo trivial que los sistemas personales y sociales constituyen *entornos* los unos para los otros.

IV

En *esta* consecuencia con que, por ejemplo, Luhmann procede muéstrase que los dolorosos fenómenos en los que antaño se encendió el discurso filosófico de la modernidad acaban desapareciendo sin dejar huellas si no sometemos a una revisión los conceptos básicos de la filosofía de la conciencia, la perspectiva de reconciliación que esos conceptos básicos abren y el ideal expresivista de formación, en lugar de dejar todo ello en el olvido. Pues los fenómenos de la cosificación no pueden menos de escaparse a una forma de ver las cosas desde la que el alma y las formas interaccionan *sin mediación alguna*, desde la que al sujeto creador sus fuerzas esenciales extrañadas sólo pueden salirle ya al encuentro como objetos. Hoy esos fenómenos de cosificación han menester de un lenguaje más preciso, de una formulación más convincente. Las deformaciones sistémicamente inducidas de los contextos de vida estructurados comunicativamente sólo se tornan visibles si se elabora en términos completamente ajenos a toda metafísica la evidente lógica específica de la vulnerable intersubjetividad de

12. Georg Simmel, *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Gesammelte Essays*, Berlín, 1983, p. 203.

nuestra práctica del entendimiento cotidiano. En el medio que esa práctica representa están ya siempre inmersos tanto los objetos culturales y sociales, si es que puede seguirse hablando todavía de «objetos», como las identidades de los «sujetos», amenazadas por igual tanto por una integración violenta como por la soledad y el aislamiento, unas identidades altamente frágiles y vulnerables que siempre están envueltas en procesos de formación y recomposición.[13]

Simmel nos resulta hoy peculiarmente próximo y lejano a la vez. Pero su proximidad no solamente se debe a la rica historia del influjo ejercido por su diagnóstico de la modernidad, sino también a una constelación en la que la chispa de la filosofía de la vida pudo saltar y prender más bien a modo de contagio que de una forma clarificadora. La filosofía de la cultura de Simmel presta expresión a ese «desasosegante y desasosegado empuje que se produce por debajo del umbral de la conciencia» (*Philosophie des Geldes*, p. 551), a ese impulso «que lleva al hombre actual del socialismo a Nietzsche, de Hegel a Schopenhauer», así como tres generaciones más tarde lo lleva de Marcuse a Heidegger. Simmel habla de una *tragedia* de la cultura; las patologías legibles en el estilo de vida moderno, Simmel las disocia de sus contextos históricos y las hace derivar de la tendencia inscrita en el propio proceso de la vida, por la que éste conduce a un extrañamiento entre el alma y sus formas. Un extrañamiento al que se suponen tan hondas raíces metafísicas, priva al diagnóstico que Simmel hace de la época de la fuerza y el valor necesarios para sacar conclusiones de tipo práctico-político. Naturalmente, las simpatías de Simmel son fáciles de averiguar. En una ocasión menciona ese movimiento de reforma puesto en marcha por Morris y Ruskin que contra la fealdad de la producción industrial masiva trataba de hacer valer los imperativos de forma de una artesanía artística. Y esa nostalgia de totalidades abarcables, desdiferenciadas, que da alas a los experimentos de los reformadores de la vida en Monte Verità y en otros sitios, puede por lo menos saberse en conexión con la aspiración de Simmel a una «cultura concreta» (Rudolf Steiner es al cabo un contemporáneo). Pero en último término Simmel reacciona tan sólo a un único movimiento, al movimiento de emancipación de las mujeres burguesas antes de la Primera Guerra Mundial.

Los ensayos contenidos en este libro sobre el problema de los géneros y sobre la cultura femenina seguirán encontrando hoy resonancia en las partes del movimiento feminista que pongan sus esperanzas y pretensiones en las cualidades específicamente femeninas, específicamente maternales. Ciertamente, el «apriori esencial de la mujer»

13. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort, 1981, t. 2, cap. 8.

que resulta de las consideraciones de Simmel, no está precisamente exento de fantasías masculinas; y, por lo demás, se debe a una atrevida ontologización de fenómenos contemporáneos. Una vez más la mujer está más próxima que el varón al polo del fondo de la existencia y de la subjetividad, de la ausencia de historia y de la pasividad, de la completud y de la totalidad. Esto explica el interés de Simmel por el movimiento feminista: una cultura femenina (no caracterizada en términos aduladores) le aparece como el único medio de salvación contra la alienación de la subjetividad viva por las objetivaciones petrificadas de una «cultura basada en el trabajo masculino», la cual, sin razón alguna, reclama para sí la dignidad de algo humano universal.

LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE ALEXANDER MITSCHERLICH*

Alexander Mitscherlich publicó en 1963 su libro sobre la *Sociedad sin padre* (*Vaterlose Gesellschaft*), que es su obra teórica más ambiciosa. Cuatro años después, junto con Margarete Mitscherlich, publicó el estudio que en términos periodísticos fue el que resultó más famoso e influyente, lleva por título la «incapacidad de arrepentirse», la «incapacidad de hacer duelo» (*Die Unfähigkeit zu trauern*),[1] y pretende hacer un diagnóstico de los primeros decenios de la República Federal de Alemania. En los respectivos subtítulos estos libros se describen como «ideas para una psicología social» y como análisis de las «bases del comportamiento colectivo». No es menester hacer referencia a los numerosos estudios (articulados en términos de análisis de actualidad) acerca de problemas concernientes a la formación del prejuicio y a la agresión, a la planificación de las ciudades, a la protesta juvenil, y a la negativa a producir y cooperar, para percatarse del papel central que la psicología social ocupa en la obra científica de este psicoanalista. Alexander Mitscherlich prosigue decididamente la línea de tradición de la «psicología social analítica». Con ella asume ciertamente también una herencia problemática; pues la psicología social psicoanalítica comporta desde el principio la ambivalencia de una psicología individual que transgrede sus propios límites.

Ciertamente, el psicoanálisis persigue los destinos de las pulsiones de niños que han crecido dentro de una familia. Por tanto, el psicoanálisis refiere de antemano los procesos intrapsíquicos de formación a las relaciones interpersonales que se establecen en la interacción del niño con sus personas de referencia. Relación con el objeto, identificación, constitución de un super-ego, son conceptos básicos que per-

* Conferencia pronunciada en un congreso en memoria de Mitscherlich, celebrado en la Universidad de Francfort, en octubre de 1982.

1. A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Munich, 1963; *Die Unfähigkeit zu trauern*, Munich, 1967.

miten al psicoanálisis entender *también* la evolución de la personalidad como un crecer dentro de una cultura y una sociedad. Pero Freud se atuvo al modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza y a los conceptos básicos de la biología; entendió el desarrollo del yo como el proceso de adaptación de un organismo en un campo de tensiones entre naturaleza pulsional, entorno físico y entorno social, y por tanto no como proceso de socialización.

A los científicos sociales que, sin pensar mucho las cosas, asumen hoy la herencia del psicoanálisis les cuesta trabajo recordar que los inicios científicos del psicoanálisis, es decir, aquellos inicios articulados conforme al modelo de una ciencia natural, comportaban, en lo tocante a conceptos básicos, una barrera entre la psicología individual y la psicología social. El propio Freud sólo estableció entre los conceptos teoréticos básicos de su modelo estructural y las experiencias clínicas del diálogo terapéutico una relación pensada en términos de una psicología de la investigación. Entre los conceptos de yo, ello y super-ego, por un lado, y los fenómenos de resistencia, transferencia y contratransferencia, que aparecen en el proceso de comunicación del tratamiento psicoanalítico, por otro, Freud solamente vio una conexión heurística, pero no una conexión sistemática. La comprensión objetivista que Freud tuvo de la metapsicología obscureció las relaciones internas que se dan entre las pautas de comunicación del paciente en la niñez, de las que resultó su patología, y el diálogo terapéutico del psicoanalista con el paciente adulto. Alexander Mitscherlich, especialista en medicina psicosomática, estaba mucho mejor protegido contra esta autocomprensión cientificista que otros psicoanalistas, porque, habiendo sido discípulo de Viktor von Weizsäcker, pese a todo su respeto a las ciencias naturales, había aprendido también a calibrar perfectamente los límites de la medicina que procede en términos de ciencia natural. Gracias a esa su formación en medicina antropológica, Mitscherlich, como veremos, nunca tuvo dificultades para entender los destinos de las pulsiones como procesos de socialización. Precisamente esa barrera conceptual entre psicología individual y psicología social no existió para él; y por eso pudo conectar con toda naturalidad el psicoanálisis con la teoría de la socialización y con la sociología de la familia.[2]

Pero en el intento de pasar al nivel macrosociológico de la historia de la sociedad, se plantea, sin embargo, una dificultad de otro tipo. Ese tránsito resulta obligado porque las estructuras de la familia no se limitan simplemente a reproducir los contextos sociales funcionales en los que están insertas:

2. A. Mitscherlich, T. Brocher, O. von Mering y K. Horn (eds.), *Der Kranke in der modernen Gesellschaft*, Colonia, 1957.

> Las funciones sociales y la estructura interna de la familia varian conforme a los distintos tipos de estructura social. Pero la historia de la familia no está enteramente sincronizada con las formas de producción. Se presenta más bien como una historia especial que se entrelaza de forma específica en cada caso con la de las formas sociales... Aunque esté conectada a las relaciones de intercambio y, por así decir, tensada en medio de ellas, la estructura interna de la familia guarda una relación de oposición con el principio predominante de estructuración de la sociedad.[3]

El propio Freud, como es bien sabido, intentó dos veces servirse de las ideas del psicoanálisis para una teoría de la sociedad. En el artículo sobre «Psicología de las masas y análisis del yo» aborda las observaciones de Le Bon acerca de cómo los individuos se ven arrastrados por el remolino de masas exaltadas, comparten entre sí fuertes pasiones, pierden su capacidad crítica de juicio, su control de la realidad y su autocontrol y se someten en común a un super-ego externo, encarnado en la figura de un caudillo. Freud explica estos fenómenos recurriendo a la vinculación masoquista de los seguidores a un caudillo idealizado que sustitutoriamente pasa a desempeñar las funciones del super-ego individual temporalmente paralizado. Freud puede desarrollar la psicología de las masas en términos de psicología individual porque se representa las interacciones en la masa como el acontecer intrapsíquico de un macrosujeto.

Ahora bien, el caso especial del movimiento de masas puede resultar todavía favorable a una transferencia de la psicología individual a estructuras de grupos. Pero este procedimiento se torna problemático cuando se intenta explicar la evolución cultural en conjunto. En los escritos de teoría de la cultura queda patente esa sobreextensión y estiramiento que experimentan los *conceptos y supuestos psicoanalíticos* cuando se los trata de convertir en base de una *teoría de la sociedad*. Pues es manifiesto que a las instituciones no se las puede entender solamente por analogía con pulsiones comportamentales de tipo neurótico, ni tampoco a las imágenes religiosas del mundo y a las ideologías se las puede entender simplemente por comparación con alucinaciones de carácter clínico. Ni tampoco cabe explicar la dinámica de los sistemas sociales a partir de las perspectivas agregadas de múltiples biografías individuales:

> En la medida en que el psicoanálisis se restringe a lo pseudoconcreto, tratando de reducir la sociedad a la comunidad, resulta adecuado a la vivencia de los individuos, comparte su perspectiva (de sufrimiento) y

3. H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Francfort, 1982, pp. 374 s.

también la ceguera de los individuos para con la sociedad. Los individuos no saben qué es lo que los determina, y confunden simplemente su (de ellos) naturaleza históricamente modificada y las instituciones sociales vigentes con la naturaleza y con el mundo externo. Por eso el psicoanálisis no es de por sí en modo alguno psicología *social*, es psicología individual y psicología de la *comunidad*, a saber, de la familia y de las «masas».[4]

Éste es el pecado original, si es que cabe expresarse así, que pesa sobre la psicología social analítica hasta nuestros días. Su cambiante historia apenas podría leerse como la historia de una única disciplina, sino más bien como el ir y venir entre los intentos del psicoanalista de escapar de su propio gueto terapéutico recurriendo a la psicohistoria o haciendo diagnósticos de la actualidad social, por un lado, y, por otro, como las alzas y bajas de las tentativas sociológicas de inflar la metapsicología en términos de teoría de la sociedad o de limarle las aristas y nivelarla en términos de teoría de la socialización.[5]

Alexander Mitscherlich adopta en esta movida historia una característica posición entre los médicos y los sociólogos. Permítanme circunscribir ese estatus mediante una somera visión retrospectiva de la recepción de la teoría de Freud en las ciencias sociales.

En los años veinte y a principios de los años treinta psicoanalistas de orientación marxista, como Sigfried Bernfeld, Wilhelm Reich y Erich Fromm tomaron conjuntamente a Freud y a Marx. Entendieron el psicoanálisis como una ciencia natural de los procesos psíquicos que podía servir de complemento al materialismo histórico. Típico de esta orientación de la investigación es el artículo de Erich Fromm en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*.[6] El psicoanálisis tenía que mostrar cómo la situación económica de clase, a través del agente de socialización que es la familia, interviene en el destino de las pulsiones del niño, forma los tipos de personalidad funcionalmente necesarios y produce las formas de conciencia específicas de clase y, sobre todo las ideologías que resultan importantes para el mantenimiento del sistema económico. Este funcionalismo marxista se limita, pues, simplemente a asignar a la filosofía social psicoanalítica la tarea de hacer inteligible la integración de la naturaleza interna en un proceso de reproducción de la sociedad que ha de ser objeto de una *explicación distinta*. De esta versión resultan conexiones con la teoría de la sociedad de Adorno y de Marcuse. Adorno y Marcuse

4. Dahmer (1982), p. 377.
5. Cfr. sobre esto H. Dahmer (ed.), *Analytische Sozialpsychologie*, 2 t., Francfort (Suhrkamp), 1980.
6. E. Fromm, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», en *ZfS*, I (1932), pp. 28 ss.

recurren a las sugerencias que hace Freud relativas a teoría de la cultura, para obtener de la metapsicología puntos de vista que, en términos de filosofía de la historia, sean utilizables para una crítica de la razón instrumental. La teoría de las pulsiones, que en Fromm había explicado la fluida adaptación de los individuos a las exigencias del aparato de producción y al aparato de dominación, es utilizada ahora en términos especulativos; ha de suministrar la abisal perspectiva desde la que la normalidad de una trama social bien integrada se diese a conocer como un sistema patológico de coerción.[7]

Otra línea de recepción es la que discurre desde la antropología cultural americana de los años veinte y treinta hasta la teoría de la socialización de Parsons. El *basic-personality approach* persigue la conexión funcional de formas de producción, patrones de socialización y tipos de personalidad en las sociedades tribales, mientras que Parsons reinterpreta en términos de teoría del *rol* social las etapas del desarrollo psicosexual. En estos casos la dinámica de los destinos pulsionales interpretada en términos naturalistas pasa a un segundo plano frente a la dinámica biográfica de los destinos de la interacción.

Por ambas líneas de tradición la metapsicología es tomada al servicio de una teoría de la sociedad que en sus fundamentos resulta independiente del psicoanálisis. Por eso se creyó también poder pasar por alto el lado terapéutico del psicoanálisis. Las ciencias sociales hicieron uso de la metapsicología pero desconectándola de su base clínica. Frente a estos planteamientos Alexander Mitscherlich tiene la ventaja de que, como médico, considera la teoría psicoanalítica siempre en conexión con la terapia; y por eso tiene del psicoanálisis una *comprensión metodológicamente distinta* que aquellos psicólogos sociales psicoanalíticos que, sean médicos o no, se han limitado a ligar externamente la metapsicología con una teoría de la sociedad. Mitscherlich no ha manejado el psicoanálisis ni como una pieza de quita y pon para cubrir huecos en la teoría, ni tampoco como un faro para iluminar indirectamente todo lo hasta ahora articulado en términos de filosofía de la historia. Rompió con la autocomprensión objetivista del psicoanálisis, pero sin caer por ello en las aporías de una crítica de las ideologías que opera autorreferencialmente y que de este modo se devora a sí misma.[8] Al entender la terapia como una autorreflexión puesta en marcha en términos intersubjetivos abre y subraya el sentido emancipatorio del psicoanálisis partiendo del suelo de la propia experiencia clínica.

7. Cfr. W. Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freud-Rezeption der Frankfurter Schule», en W. Bonß y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Francfort (Suhrkamp), 1982, pp. 367 ss.

8. J. Habermas, «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung», en K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Aufklärung*, Francfort (Suhrkamp), 1982.

Antes de someterse él mismo a un psicoanálisis, Mitscherlich había intentado aclararse sobre el concepto de enfermedad psicosomática. Ésta señaliza una pérdida de libertad de la que el propio enfermo es culpable; la enfermedad es el precio que tiene que pagar el paciente por una evitación del conflicto conseguida mediante autoocultación. Y la terapia, cuando se logra, pone a la vista el fragmento de libertad del que el paciente se privó por vía de convertirse en un enfermo. El primer libro de Mitscherlich, aparecido en 1946, se cierra con las siguientes frases:

> La psicoterapia se sirve de la reflexión... Lo que la psicoterapia quiere es prestar auxilio para dominar el sufrimiento. El esfuerzo por autoconocerse tiene a menudo en ella la recompensa de una cura real. Pero condición esencial de esa cura es una *aceptación del sufrimiento que la existencia humana comporta.* Y así, la terapia a veces no consigue más que la transformación de la enfermedad en sufrimiento, pero en un sufrimiento que eleva el rango del *Homo sapiens* porque no aniquila su libertad.[9]

Este motivo casi existencialista de que la curación es un volver a ganar la libertad, determina también la comprensión que Mitscherlich tiene del psicoanálisis. Pero éste le enseña sobre el medio que representa el diálogo terapéutico[10] como modo de posibilitar la autorreflexión y, por tanto, como modo de escapar de una historia que en la «compulsión a la repetición» se ha coagulado en una especie de pseudonaturaleza:

> En primer lugar el psicoanálisis es un proceso de ampliación de la percepción y de corrección de la percepción. Ello comporta nuevas experiencias de la comunicación, en especial de la comunicación entre médico y paciente... El esfuerzo del psicoanalista se endereza a establecer una comunicación que libere paso a paso a su paciente de la esclava dependencia de un juego de *rol* previamente dado, pero no para que pueda disponerse a la venganza, sino para que pueda obligarse a ideales más ilustrados como son la consideración y el respeto, el ponerse en lugar del otro y la comprensión.[11]

Pienso que es de esta precomprensión de la enfermedad y la curación de donde Mitscherlich obtiene los puntos de vista normativos desde los que puede efectuar progresivamente un tránsito de la psico-

9. A. Mitscherlich, *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, Francfort, 1977, p. 128. Más tarde Mitscherlich se refiere también conjuntamente a la «capacidad de felicidad» y a la «capacidad de sufrimiento» como metas terapéuticas.

10. Mitscherlich (1967), p. 199.

11. A. Mitscherlich, *Der Kampf um die Erinnerung*, Munich, 1975, pp. 20-23.

logía individual a la psicología social. Este tránsito puede reconstruirse como una secuencia de cuatro pasos:

1. En un primer paso Mitscherlich asocia conocimientos provenientes de la antropología, de la psicología del yo y de la teoría del rol social, para entender aquellas operaciones del yo a cuyo fomento y soltura se endereza también la cura psicoanalítica. Al igual que Arnold Gehlen, Mitscherlich parte de que el hombre, como un ser pobre en programación instintiva, y amenazado por un excedente de energías pulsionales, depende de regulaciones sociales del comportamiento. Pero a diferencia del teórico de las instituciones que es Gehlen, el psicoanalista Mitscherlich no sólo ve en los *roles* sociales un tipo de complementación encargada de cultivar esa naturaleza pulsional y de estabilizar el comportamiento; junto a los elementos que fomentan el desarrollo, Mitscherlich se percata también muy bien de los elementos que lo estorban. Un comportamiento *dictado* por *roles* muestra siempre esa su cara de Jano entre dominación racional de las pulsiones y coerción patológica. La rigidez del comportamiento delata la fusión de coerciones del *rol* y coerciones pulsionales:

> Las compulsiones comportamentales, aun cuando se orienten hacia el interior, como son las compulsiones referentes a pensamientos y fantasías, no son sino meras caricaturas de aquella fidelidad al *rol* en la que se logra tanto protegerse de las excitaciones pulsionales, como satisfacerlas. La distorsión de ello es la unidad funcional de angustia y compulsión a la repetición.[12]

Las experiencias clínicas de un psicoanalista que tiene a la vista la unidad de teoría y terapia aguzan la mirada para escudriñar aquellas operaciones del yo que permiten disolver esta amalgama y establecer distancia frente a la pulsión *y* al *rol*. El psicoanalista distingue cuidadosamente cuándo y cómo se quiebra la máscara de lo socialmente preformado:

> [Ello sucede] por un lado en el instante en que el individuo se siente desbordado por pasiones y deseos pulsionales, por otro, cuando la autoconciencia crítica en una situación de conflicto obliga al hombre a (y también lo capacita para) levantarse sobre la máscara y responder espontáneamente a un desafío, improvisando la respuesta, mostrándose superior al desafío, o pensándose bien el modo de responder, pero en todo caso escapándose de lo estereotipado y rutinario.[13]

12. Mitscherlich (1963), p. 90.
13. Mitscherlich (1963), p. 89.

Al *yo* sólo le hace, pues, justicia la integración de expectativas de rol y de claridad mental en la respuesta a ellas. Mitscherlich sustituye el concepto tradicional de razón por el de capacidad de autocrítica del yo y el de una identidad flexible del yo. Ésta se constituye en comunicaciones articuladas de suerte que los participantes, sea en la niñez, sea en la enfermedad, sea en la práctica de la vida, aprendan a no dejarse hacer prisioneros por las encontradas pretensiones de la naturaleza interna y de la sociedad, sino a posicionarse frente a ellas sin prejuicios con un sí o con un no.[14]

2. En un segundo paso resultan entonces visibles las necesidades prácticas que se siguen de las constelaciones contemporáneas, en particular de la ilustración historicista acerca de la relatividad de las morales cuasi-naturales. Mitscherlich analiza las evoluciones técnicas y sociales que han hecho que las culturas más diversas lleguen a encontrarse, que han devaluado los sistemas locales de valores, que han difundido una conciencia de pluralismo de las costumbres y que también han obligado a un «distanciamiento respecto a máximas morales de nuestra propia tradición cultural».[15] Respecto a este proceso de erosión al que queda sometida la eticidad que representan las formas de vida tradicionales y las tradiciones nacionales en las que dogmáticamente hemos crecido, Mitscherlich hace un balance de costes y beneficios: entre los beneficios figuran la disminución de las viejas cargas y lastres morales y la creciente necesidad de legitimarse a que se ve sometido el ejercicio del poder, y entre las pérdidas figuran la desintegración de las identidades colectivas y una creciente falta de orientación tanto en la vida individual como en la política:

> Ciertamente aumenta la pretensión de tener un yo y de vivir determinado por ese yo. Pero al mismo tiempo este individualismo de Occidente es una de las grandes ideologías de la actualidad... La manipulación de esa añoranza de un *self* muestra que las facilidades aportadas por la técnica no se han traducido todavía en una distancia, en un aumento de soberanía en el trato con las pulsiones y con las expectativas de *rol* a las que estamos sujetos. Parece bastante claro que todavía no se ha encontrado una *orientación moral básica* que esté a la altura de los medios técnicos de poder. Donde esta tesis tiene su prueba más directa es en el hecho de que todavía no hay consenso sobre las renuncias y los objetivos que pueden tener sentido para el individuo.[16]

Mitscherlich distingue, por tanto, entre ese culto al individuo, que resulta hueco y vacío, del que ya había hablado Durkheim, y la ejer-

14. Mitscherlich (1967), p. 97.
15. Mitscherlich (1967), pp. 158, ss.
16. Mitscherlich (1967), p. 164.

citación en operaciones críticas del yo y en una moral postconvencional, sostenida por la empatía y la tolerancia. Son precisamente los principios universalistas de esa moral los que obligan a un mutuo respeto entre las formas particulares de vida y entre las orientaciones individuales de vida.

El bosquejo que hace Mitscherlich de una evolución desde las morales «dirigidas por la fe» a las morales «dirigidas por el entendimiento» delata la forma de ver las cosas de un médico que confía en el reforzamiento de las funciones del yo:

> La idea de progreso no hay que buscarla en una debilitación de las obligaciones morales como tales, sino en la reconciliación de obligaciones morales y capacidad crítica. La moral que para justificar sus exigencias no es capaz de ganarse al entendimiento, se queda en el terror de la ciega amenaza, un terror que no hace sino despertar una y otra vez nuestras angustias más hondas y arcaicas referentes a la integridad de nuestro cuerpo, las angustias más profundas y arcaicas relacionadas con el castigo impuesto a las experiencias de placer prohibidas.[17]

3. Mitscherlich sabe, naturalmente, que con esa llamada al reforzamiento de las operaciones críticas del yo no se ha ganado mucho todavía. Como psicólogo social quiere, por tanto, investigar las evoluciones fácticas que se oponen o que resultan favorables a esas recomendaciones críticamente fundadas o a esas esperanzas fundadas normativamente. Sobre este trasfondo se vuelve plausible el tercer paso, a saber, el análisis históricamente planteado de las condiciones de un modo de socialización que exige del niño operaciones del yo de tipo crítico. Este tema es el que trata Mitscherlich y Paul Federn bajo el título de «La sociedad sin padre».[18] Mitscherlich toma de la teoría de Max Weber los supuestos de fondo sobre el desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo y sobre una racionalización de la vida cotidiana, que se mantiene en marcha por la modernización de la economía y del aparato estatal. La contraposición entre la estabilidad de las sociedades tribales y la alta movilidad de la sociedad económica recuerda, en cambio, la comparación estructuralista entre sociedades frías y calientes.

En la modernidad las relaciones de parentesco ya no constituyen la estructura que sostiene el orden social. Aquí la cohesión social ha de obtenerse sin las proyecciones realizadas desde una estructura familiar en la que el padre goza de autoridad indiscutida. La pregunta

17. Mitscherlich (1967), p. 169.
18. P. Federn, «Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft» (1919), en Dahmer (1980), pp. 65 ss.

es entonces: «¿cuál será el aspecto de una sociedad en este sentido sin padre, de una sociedad que ya no viene controlada por un padre mítico y por sus representantes terrenos?».[19] Mitscherlich da una respuesta ambivalente. Por un lado, describe los procesos sociales que en buena parte han dejado sin funciones a la cultura del padre; muestra que las exigencias funcionales de las sociedades modernas no pueden ya satisfacerse conforme al principio de la repetición de un modelo. La oportunidad de la sociedad sin padre la ve Mitscherlich en que cada vez aparecen con más claridad vacíos funcionales que sólo pueden rellenarse mediante procesos de decisión democrática y por «grupos con un alto grado de control descentralizado de la conciencia» (p. 311). Por otra parte, el padre productivamente activo y que en esa su actividad hace demostración de su capacidad, autoridad y poder, incluso desaparece del horizonte de la familia. En este aspecto la expresión sociedad «sin padre» alude a ese velamiento y pérdida de perfil de las personas primarias de referencia que habrían de ofrecer a los niños posibilidades de identificación. Sin una seguridad experimentada en la persona del modelo, el niño no aprende a soportar la inseguridad que acompaña precisamente a las operaciones o rendimientos críticos del yo. Mitscherlich analiza los peligros de un medio de socialización desprovisto de autoconfianza, los peligros de un medio familiar que fomenta un comportamiento regresivo, perturbaciones narcisistas y actitudes caracterizadas por exigencias de tipo oral. En este lugar Mitscherlich se adelanta, por lo demás, a la sustancia del diagnóstico que de la época hizo Christopher Lash.

Esa doble orfandad, es decir, esas dos carencias de padre sugieren escenarios opuestos para el futuro:

> una sociedad que pierde al padre, mientras sus hijos necesitarían como siempre del papel del padre para la construcción de su propia identidad (pues sin él permanecerían de por vida dependientes de la madre); y una sociedad que tiene padre, pero en la que los padres han alcanzado una identidad consigo mismos que les permite disociarse del modelo del padre y dejar de pensar exclusivamente en categorías de una dominación paterna.[20]

4. La ambivalencia de este diagnóstico[21] deja sin responder la cuestión de la idoneidad del hombre para la «cultura». La cuestión básica de Freud de si los hombres se mostrarán a la altura de los ries-

19. Mitscherlich (1963), p. 68.
20. Mitscherlich (1963), p. 392.
21. J. Habermas, «Eine psychoanalytische Konstruktion des Fortschritts», en íd., *Philosophisch-politische Profile*, Francfort, 1981, pp. 180 ss.

gos que se siguen de la cultura y de las renuncias que les impone la cultura, Mitscherlich ni puede ni quiere responderla teoréticamente, pues piensa que sólo es susceptible de una respuesta práctica. Este giro hacia lo práctico explica también el compromiso del pedagogo popular, del ilustrador y del publicista. Y en el contexto de este *rol* da Mitscherlich el último de los pasos que yo he estilizado en forma de secuencia, el paso desde una interpretación de las operaciones y rendimientos críticos del yo, efectuada en términos de teoría del *rol* social, a un diagnóstico de nuestro tiempo informado en términos de psicoanálisis, utilizando como mediadores el concepto de moral postconvencional, el cual es compatible con la eticidad de formas concretas de vida, y el análisis de la sociedad sin padre.

Como apasionado enemigo del régimen nazi, Mitscherlich hizo experiencia en su propia carne de cómo la propia biografía de uno se ve atrapada en la historia del momento. Y así, en primer lugar, Mitscherlich se ocupa del problema de cómo fue posible que la gran mayoría de una población civilizada apoyase durante años un regimen manifiestamente criminal. Para la explicación de este caso extremo de fe en la legitimidad de un *Führer* carismático ofrecíase la psicología de las masas de Freud, y ello tanto más cuanto que los nazis dominaban magníficamente bien la técnica de los espectáculos pebliscitarios de masas, que utilizaron calculadamente y a conciencia. Estas evidencias contemporáneas permiten comprender también por qué Mitscherlich retorna una y otra vez al modelo explicativo desarrollado en «Psicología de las masas y análisis del yo». Por lo demás, la base de masas de ese regimen caudillista es el punto de referencia de ese segundo fenómeno que Alexander y Margarete Mitscherlich analizaron en su libro sobre la «Incapacidad de hacer duelo», a saber, la elaboración específica que dos o tres generaciones hubieron de hacer de sus pasajeras identificaciones con la figura de un *Führer*, primero idealizada, y después devaluada por el descubrimiento de los asesinatos masivos.

Tras la Segunda Guerra Mundial había cambiado radicalmente el marco de referencia por el que podía orientarse la disponibilidad media a la obediencia y a la conformidad. A muchos ese cambio de contexto vino a sugerirles que se había vuelto necesario prescindir de, y borrar una parte relevante de la propia biografía. Pero si tales procesos de negación se multiplican y llegan a convertirse en algo así como una niebla que rodea a grandes sucesos históricos, las operaciones individuales de negación y defensa que, por supuesto, se presentan en múltiples variaciones, pueden cobrar una fuerza configuradora en lo que atañe a la mentalidad y al cambio de mentalidad de grandes grupos de población.

Sin embargo esta circunstancia no dispensa de una cuidadosa separación metodológica de niveles analíticos. Mitscherlich es enteramente consciente de esta problemática metodológica de un análisis que tiene que moverse en más de un nivel:

> El camino del análisis desde el caso particular a la comprensión del comportamiento colectivo contiene siempre un salto, y a menudo saltos. Un delirio, como caso particular, como delirio privado, no se convierte en delirio de masas porque se repita un millón de veces en lugar de presentarse sólo una vez.[22]

Lo mismo vale también para el modelo explicativo de la psicología de las masas de Freud; sólo puede aplicarse a aglomeraciones de gente, concentradas en un determinado lugar y en un determinado tiempo. Mitscherlich no se atuvo siempre estrictamente a sus mejores convicciones metodológicas. A ello contribuyó también su ambiguo empleo de la expresión «masa». Por ejemplo, habla de *Massenschicksal*, es decir, del «destino de masas» o destino masificativo de la programación de todos los ámbitos de la existencia, de la burocratización de las relaciones entre los hombres, de la monetarización de las distintas situaciones de la existencia y de los distintos períodos de la vida. El desplazamiento de significado salta a la vista: «masa» se convierte aquí en una expresión pseudoconcreta de los efectos uniformizadores que tiene la diferenciación y autonomización de sistemas de acción regulados por medios generalizados de comunicación.

El alcance de la psicología social analítica viene básicamente limitado por el horizonte de formas de vida y biografías que resultan accesibles desde la perspectiva del participante. Y como los mercados o las administraciones intervienen en el mundo de la vida de un sujeto *de forma distinta* a como lo hacen las personas (o a como lo hacen los sucesos que pueden ser atribuidos a personas), como los mercados o las administraciones operan sobre los contextos de acción en la forma anónima de imperativos sistémicos, sus influencias deformadoras, a diferencia de lo que sucede con las de un caudillo carismático, tampoco pueden aprehenderse en conceptos de la psicología de las masas.

Alexander Mitscherlich, en sus trabajos de diagnóstico de la época, insiste con toda razón en patologías del mundo de la vida que pueden hacerse derivar de que cada vez más ámbitos de la vida, cada vez más relaciones se transforman en mercancías o en objetos de las administraciones y de los expertos. Un ejemplo de ello es la interferencia que se produce entre los imperativos económicos y las necesidades de un

22. Mitscherlich (1975), p. 25.

entorno urbano. Mitscherlich dedicó a este tema un sensacional trabajo. En él se dice:

> Las viejas ciudades tenían un corazón. La falta de corazón, la inhospitalidad de la nueva forma de construir, tiene, sin embargo, una importante disculpa a su favor: el tabú de las relaciones de propiedad sobre el suelo de las ciudades que hace imposible cualquier intento de reconfiguración profunda y creadora del medio urbano.[23]

Con esta frase Mitscherlich orienta su investigación hacia las vías psico-sociales por las que el orden de la propiedad se convierte en un intangible tabú; pero con ello la está apartando a la vez del problema de cómo los contextos funcionales del proceso económico capitalista operan sobre los contextos de vida comunal y por qué sus efectos, llegado el caso, pueden describirse como deformaciones.

Si la psicología social analítica quiere hacer frente a tales problemas sin caer en un psicologismo, no puede arredrarse ante una ampliación de sus conceptos básicos. Ésta fue una de las razones por las que Alexander Mitscherlich hace pocos años se interesó por el planteamiento etno-psiquiátrico de Georges Devereux. Mitscherlich se interesó sobre todo por el fecundo concepto de «inconsciente étnico».[24]

Este tipo de planteamiento, al igual que el concepto de «inconsciente socialmente producido» que Mario Erdheim desarrolló siguiendo a Devereux y Parin, señalan quizá un camino para una explicación psicológica, pero no-psicologista, de patologías del mundo de la vida que son producidas por procesos sociales ánonimos.

Pero incluso esta visión anticipadora se la debemos a Alexander Mitscherlich. Como un apasionado a la vez que impertérrito médico, intelectual e investigador del psiquismo humano, Mitscherlich ha añadido a la historia de la psicología social analítica un importante capítulo.

23. A. Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*, Francfort, 1965, p. 19.
24. Mitscherlich (1975), pp. 64 s.

SOCIOLOGÍA EN LA REPÚBLICA DE WEIMAR*

I

En 1910, es decir, cuatro años después de la fundación de la Universidad, tuvo lugar en Francfort el primer congreso de sociología. Pues bien, la sociología sigue sin gozar de una reputación especial en el círculo de las ciencias sociales. Frente a la economía se la considera una disciplina aún no fermentada; con especialidades como la ciencia política y la etnología se mantiene, a lo sumo, a un mismo nivel. Sin embargo, la sociología constituye el corazón de las ciencias sociales; pues la sociología fue siempre especialidad y superespecialidad, sociología y teoría de la sociedad al mismo tiempo. Es la sociología la que, junto con la metodología y la teoría de la acción, impulsa y mantiene una reflexión de fundamentos. Sobre ella recae la tarea de desarrollar el marco teorético en el que pensar la conexión entre cultura y sociedad, entre política y economía. A ella sigue estando reservado el mantener la comunicación con las ciencias del espíritu, con la filosofía y con la historia, con la teología y con la ciencia jurídica. La sociología es la que acuña en estos casos el lenguaje para el entendimiento interdisciplinar y oscila, por tanto, entre ser una disciplina particular y un medio discursivo. La complejidad de estas tareas puede también explicar las tendencias efusivas por las que siempre se vio amenazada la identidad cognitiva de esta especialidad, en Alemania de forma más fuerte que en otras partes.

Es a este deshilachamiento de la estructura cognitiva nuclear de la especialidad a lo que primariamente se está haciendo referencia cuando la crisis de la sociología vuelve a estar hoy una vez más en boca de todos: de ella se discute con preocupación dentro y se la comenta ma-

* «La sociología en la República de Weimar», conferencia pronunciada en noviembre de 1989, con motivo del setenta y cinco aniversario de la fundación de la Universidad de Francfort.

liciosamente desde fuera. Lo que Alvin Gouldner se limitaba a anunciar con su libro publicado en 1970, que llevaba por título *The Coming Crisis of Western Sociology*, cuatro años después se consideraba un hecho: la traducción alemana llevaba el título afirmativamente abreviado de *La crisis de la sociología occidental.*[1] Desde entonces predominan un pluralismo rayano en la arbitrariedad y un tipo de consideración histórica que busca apoyo en los clásicos. Sobre este trasfondo las bodas de plata de nuestra joven Universidad nos suministran por dos razones una buena ocasión para intentar una nueva retrospectiva. Primera razón: los congresos de sociología de la República de Weimar reflejaban una conciencia de crisis que guarda una peculiar relación de correspondencia con el estado de conciencia que hoy predomina en la especialidad.[2] Segunda: el que fuera en Francfort donde entonces se puso en marcha un discurso sociológico de incomparable vitalidad.[3]

La comparación con la época de Weimar ofrece un favorable *design before and after*. La pugna por la identidad cognitiva de la especialidad se produjo entonces en un contexto distinto. Aparte de eso, podemos considerar ya cerrados los procesos que en aquel momento se pusieron en marcha. Dentro del sistema de la ciencia la sociología está hoy reconocida e institucionalizada como una especialidad más. Aparte de eso, la perspectiva sociológica se ha impuesto también en otras disciplinas: es lo que Dahrendorf llama la «dimensión social de la comprensión de los problemas». Finalmente, la investigación social ha sido reconocida como método para la recogida y preparación de datos, no sólo en las ciencias sociales, sino también en los estudios literarios, en la ciencia histórica, en la economía, en la jurisprudencia, etc. También se han producido importantes cambios en las relaciones externas. El empleo de informaciones y de propuestas de interpretación suministradas por las ciencias sociales ha conducido tanto a una profesionalización de importantes campos prácticos como también a una ambivalente cientifización de procesos de decisión de tipo administrativo y en general de procesos de decisión organizados en términos de empresa. En el espacio público-político, argumentos y perspectivas de interpretación provenientes de las ciencias sociales juegan un importante papel para la definición y percepción de importantes problemas.[4] Finalmente, se ha impuesto una autocomprensión secularizada de la modernidad que se articula como ilustración sociológica

1. Reinbek, 1974.
2. D. Käsler, «Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf dem Deutschen Soziologentag 1910-1930», en R. M. Lepsius, *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945, KZSS*, número monográfico 23, 1981, pp. 199 ss.
3. P. Kluke, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*, Francfort, 1972.
4. U. Beck y W. Bonß, «Zum Strukturwandel von Sozialwissenschaft und Praxis», *Soziale Welt*, 1989, n.° 1/2, pp. 184 ss.

hasta dentro mismo de la práctica cotidiana. Este tipo de ilustración que diríase se ha vuelto trivial constituye el suelo sobre el que resultan posibles discusiones sobre eso que se viene llamando postmodernidad. Hoy podemos, pues, considerar que son ya hechos lo que en la época de Weimar no eran sino tendencias, y es esto lo que nos separa de aquellos inicios de la sociología.

Para las discusiones de ciencia social el Francfort de entonces constituyó un notable foco. Aquí se produjo de forma ejemplar el cambio de generaciones, de Franz Oppenheimer a Karl Mannheim, de Carl Grünberg a Max Horkheimer. Aquí se estableció el primer instituto de investigación social dedicado a trabajo empírico. La sociología no solamente encontró aquí un pleno reconocimiento académico, sino una reputación que, en lo que a formación de la opinión se refiere, le confirió un papel rector por encima de los límites de la especialidad. Aquí se desarrolló un discurso inspirado en términos de ciencia social que saltó muy pronto por encima de los límites de la especialidad y de la Facultad. Aquí se formó, gracias a la buena dirección de Kurt Riezler, a fines de los años veinte un campo de fuerzas, constituido por espíritus de enérgica y sutil orientación sociológica, una constelación única constituida por filósofos, psicólogos, teólogos, juristas y economistas, entre los que los sociólogos lograron ocupar una sorprendente y reputada posición.

Pero antes de entrar en estos dos puntos, trataré de caracterizar el medio y las aportaciones de la generación de los padres y fundadores de la sociología alemana hasta el principio de los desenvolvimientos que se pusieron en marcha en la época de Weimar.

II

El principio de la época de Weimar constituye también un punto de inflexión en la historia de la sociología: Georg Simmel muere en 1918 en Estrasburgo; Max Weber, en 1920 en Munich. El tercero en el círculo de los padres fundadores, Ferdinand Tönnies, era tres años mayor que Simmel, y nueve mayor que Max Weber. Vivió hasta 1936, se enfrentó enérgicamente al fascismo y desempeñó como *elder statesman*, junto a Leopold von Wiese, un importante papel en la Sociedad Alemana de Sociología. Pero sus publicaciones más influyentes no caían dentro de la época de Weimar: su libro sobre Hobbes apareció en 1881; *Comunidad y sociedad*, en 1887. Lo mismo cabe decir de otros prominentes representantes de esta primera generación, por ejemplo, de Franz Oppenheimer (nacido en 1864, es decir, de la misma edad que Max Weber) y Werner Sombart (nacido en 1863). Sólo A. Vier-

kandt (nacido en 1867), en tanto que editor del *Handwörterbuch der Soziologie*, que aparece en 1931, sigue desempeñando todavía en esa tardía fecha un cierto papel, aunque no tanto de carácter alentador como de carácter codificador. La segunda mitad de la época de Weimar se caracteriza por un cambio de generación; junto a Theodor Geiger, quienes dan a la especialidad los nuevos impulsos son Karl Mannheim, Max Horkheimer y Hans Freyer.[5]

Aquella *primera generación* de fundadores hizo ya bastante con conseguir que al discurso sociológico se le prestase oídos dentro de la universidad alemana. La generación de precursores, representada por Comte y Saint-Simon, por Marx y Lorenz von Stein, había puesto en marcha ese discurso tan preñado de consecuencias, pero por de pronto fuera de la universidad, en los contextos que representaron el primer socialismo y el movimiento obrero. Hacia fines del siglo XIX se produce en Francia, en Estados Unidos y en el Reich alemán una academización que no solamente puso en contacto ese discurso nacido fuera de la universidad con el sistema de la ciencia, organizado por disciplinas, sino que también lo ligó a las perspectivas políticas y al ámbito de experiencia de un medio de *honoratiores*. Pero este cambio se produjo en Francia y en Estados Unidos de forma distinta que en Alemania.[6]

Albion Small fundó en 1892 en la Universidad de Chicago el primer *Departament of Sociology*, del que saldría la famosa *Chicago School*; en 1896 Emile Durkheim obtiene en Burdeos la primera cátedra de sociología y funda inmediatamente después *L'Année Sociologique*, que habría de cobrar una gran importancia para la legitimación científica y para la cohesión de la escuela de Durkheim. En estos dos países, pues, la sociología se institucionalizó enseguida como disciplina académica, mientras que en Alemania tuvo que conseguir hacer pie en el ámbito académico sin contar con el apoyo de una institucionalización como disciplina. Max Weber fue nombrado en 1894 profesor de economía en Friburgo, Tönnies y Simmel eran *Privatdozenten* de filosofía; el primero obtuvo en 1913 una cátedra de ciencias económicas en la Universidad de Kiel, el otro logró convertirse en 1914 en profesor de plantilla de la Universidad de Estrasburgo. Hasta fines de la Primera Guerra Mundial sólo hubo, pues, cátedras de sociología en conexión con otras especialidades. Así, Werner Sombart tuvo una cátedra de economía política; R. Thurnwald fue profesor de etnología, de psicología de los pueblos y de sociología.

La identidad social de la especialidad sólo se estabilizó en Ale-

5. R. M. Lepsius, «Die Soziologie der Zwischenkriegszeit», en Lepsius (1981), pp. 7-23.
6. Sobre lo que sigue véase W. Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie*, Francfort, 1981, t. 2, parte 3.

mania en la forma un tanto laxa de una asociación de *honoratiores*, formada por sabios interesados en ciencias sociales, que provenían de distintas facultades y especialidades; así, por ejemplo, G. Jahn, entre los treinta y nueve miembros de la *Gesellschaft für Soziologie* (Sociedad de Sociología) fundada en 1909, sólo logra reconocer a tres «sociólogos en sentido estricto» entre economistas, juristas, políticos sociales, teólogos e historiadores.[7] D. Käsler, entre los participantes en el primer congreso de sociología de Francfort, logra ya señalar siete científicos «que ligaban sus investigaciones —o por lo menos parte de ellas— al término "Sociología"».[8] A esta primera cristalización dentro de la universidad corresponde hacia fuera una desconexión respecto a los movimientos sociales y a los programas políticos. La disputa sobre la neutralidad valorativa y el que los fundadores de la *Deutsche Gesellschaft* abandonasen la *Verein für Sozialpolitik* debe entenderse también desde este punto de vista de una diferenciación (importante para la identidad social de la especialidad) entre ciencia y política. Sin embargo, esta diferenciación sólo concierne primariamente a la autocomprensión metodológica de la sociología como ciencia, y no a las fuertes vinculaciones políticas de los científicos con los contextos políticos de sus investigaciones. A este respecto es instructiva la primera fase del austromarxismo. Las importantes investigaciones que surgieron de ese círculo (K. Renner, *Instituciones jurídicas del derecho privado*, 1904; O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades*, 1907; R. Hilferdin, *El capital financiero*, 1910; M. Adler, *Marxismo y materialismo*, 1912) documentan la estricta cientificidad de estos científicos políticamente comprometidos.[9] Sólo en la época de Weimar conduce también la diferenciación a una desvinculación de los científicos respecto de los grupos de referencia organizados políticamente. De esta ulterior hornada de academización puede constituir un buen ejemplo la fundación del *Instituto de Investigación Social* el año 1924, ya bajo su primer director Carl Grünberg, el «padre del austromarxismo». Pero, por lo general, para la generación de los padres y fundadores, es decir, para Tönnies y para M. Weber, también para Simmel y para E. Troeltsch, resultó siempre obvia una estrecha conexión con la práctica política, es decir, con los movimientos burgueses de reforma.

Antes de la Primera Guerra Mundial, la identidad social de la disciplina, pese a no estar institucionalizada todavía como especialidad, cobra ya un perfil propio, aunque todavía no del todo claro, que

7. H. Schelsky, *Rückblick eines Anti-Soziologen*, Opladen, 1981, p. 21.
8. D. Käsler, en Lepsius (1981), p. 203.
9. R. Knoll *et al.*, «Der österreichische Beitrag zur Soziologie», en Lepsius (1981), pp. 39-101.

Schelky describe de esta forma: «La sociología representaba un aspecto científico, a partir del cual cabía investigar, aun cuando tanto universitaria como espiritualmente tuviera uno su base en una especialidad distinta. Fue Max Weber el autor que de manera más sumaria resumía este estado de la sociología como aspecto científico productivo sobre la base de una ciencia social y del espíritu mucho más amplía. Max Weber no era de ningún modo solamente sociólogo, sino a la vez jurista y economista, historiador y etnólogo, investigador empírico, también un gran teórico de la ciencia, un analista político y un político comprometido, y muy especialmente también un reformador en asuntos de política social.»[10]

Con ello quedan también bosquejadas líneas básicas de la identidad *cognitiva* de la especialidad, tal como se habían desarrollado hasta el comienzo del período de Weimar. A diferencia de lo que sucedió en Estados Unidos y en Francia, la sociología tuvo que afirmarse entre nosotros en un medio científico que venía determinado por el éxito mundial de la ciencia histórica alemana. Apoyada sobre la base de una burguesía culta, que en Alemania había llegado a gozar de un alto prestigio e influencia, y nutriéndose del *hidden curriculum* de los institutos alemanes de enseñanza media, del *Gymnasium* alemán, se desarrolló en ese mundo idealista esa mentalidad de mandarines que F. K. Ringer describe.[11] Esta actitud disponía a un profesorado dotado de un alto prestigio social pero de muy poco poder real a dar la espalda a «la época de las máquinas y de las masas», es decir, a practicar un retraimiento que se interpretaba a sí mismo en términos de un elitismo del espíritu. Esta pasión antimodernista se unía con una autocomprensión más bien apolítica que obligaba a una neutralidad valorativa, la cual velaba conflictos e intereses, pero casi siempre resultaba conforme con la autoridad. Esta mentalidad encontró una expresión que le era afín en la posición antipositivista y en la conceptuación antinaturalista de las ciencias del espíritu, nacidas del espíritu del romanticismo. Muy a menudo los efectos extrañadores y desmitificadores de la consideración sociológica acababan convirtiéndose en expresión de resentimiento.

En este medio tuvo, pues, que desarrollarse y afirmarse la sociología alemana. Naturalmente, la sociología debe también a este entorno su específico sello nacional, cosa que no siempre le supuso un perjuicio. Quien hubiera aprendido a moverse en el mundo de la escuela histórica, dominaba el lenguaje de Ranke y de Savigny, de los hermanos Schlegel y de Grimm, había hecho suya la herencia de Herder, Hum-

10. Schelsky (1981), pp. 17 s.
11. F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Mass., 1969.

boldt y Hegel, y había aprendido a participar sin esfuerzo en el diálogo interdisciplinar de las viejas facultades de filosofía. Quien hubiera crecido en un medio determinado por Dilthey y el neokantismo del sudoeste alemán, podía descubrir sin ningún esfuerzo los vínculos entre la investigación en ciencias sociales y la investigación histórica. Para Max Weber y Troeltsch, para Simmel y Sombart, para Oppenheimer y Grünberg resultaba obvio que a la realidad social había que acceder en términos históricos. Y cuando se interesaban por legiformidades sociales, no tenían a la vista un modelo estrictamente nomológico, sino contextos estructurales que había que abrir en términos de hermenéutica social, y tipos ideales que habían de poder acreditarse también empíricamente. Sin embargo, retrospectivamente, no deberíamos tomar en serio el programa de Sombart de una «sociología alemana». La idea de que en sociología hubo una vía específicamente alemana, a la que sólo habría puesto fin el imperialismo científico americano de después de la Segunda Guerra Mundial, es algo que está fuera de lugar. Tal tesis defendida por Tenbruck[12] se concilia bastante mal con el intercambio de continuas influencias mutuas entre la sociología alemana y (sobre todo) la americana, que se intensificaron extraordinariamente después de 1933 a causa de la emigración de muchos sociólogos, influencias que, por tanto, se produjeron con anterioridad a la gran hornada de internacionalización que siguió a la Segunda Guerra Mundial.

La gran aportación de la generación de los fundadores consistió en hacer valer, contra la ceguera sociológica del medio intelectual en que se desenvolvieron las ciencias alemanas del espíritu, planteamientos y cuestiones de tipo sociológico y, en general, una cierta capacidad de percatarse de la dimensión social en la comprensión de los problemas, cosa que ya hacía mucho tiempo se había impuesto en Francia y en Estados Unidos. La sociología alemana tuvo que conseguir imponerse mediante un movimiento de resistencia contra aquello que, sin embargo, sería lo que la convertiría en específicamente alemana. Pero con la excepción de sitios como Francfort, la mentalidad dominante apenas si pudo cambiarse entonces. En todo caso, la sociología logró por lo menos desasosegar y provocar a los mandarines. Ello quedó claro, por ejemplo, en cómo Ernst Robert Curtius reaccionó a la sociología del conocimiento de Mannheim.[13]

12. *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz, 1984.

13. V. Meja y N. Stehr (eds.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Francfort, 1982, t. 2, pp. 417-426.

III

Sobre el trasfondo de esta fase de fundación la *época de Weimar* aparece como un período durante el que la sociología se diferencia convirtiéndose en una especialidad, en el que se establece también la investigación social empírica y en el que se pone en marcha una considerable diferenciación cognoscitiva dentro de la propia especialidad. En Francfort y en Colonia, donde las universidades habían surgido de viejas escuelas de comercio, se introdujeron en 1919 cátedras de sociología. En ello nada cambia la circunstancia de que Franz Oppenheimer, temiendo por su reputación científica, insistiese en que se ampliase el título de su cátedra y de que, en contra de la voluntad de sus colegas economistas, fuese nombrado profesor de sociología y de economía política. L. v. Wiese se convierte en profesor de ciencia económica y sociología; junto con Max Scheler, quien recibe una cátedra de filosofía y sociología, dirige la sección sociológica del Instituto de Ciencias Sociales, creado por la ciudad de Colonia. Como escribe en sus memorias, se impuso a sí mismo la tarea «de crear una ciencia particular claramente definida y la correspondiente carrera universitaria de sociología». También la tercera universidad recién fundada, la Universidad de Hamburgo, recibió por lo demás una cátedra de sociología. En 1924 se creó en Francfort para C. Grünberg, el director del recién fundado Instituto de Investigación Social, otra cátedra de sociología; esta cátedra, que tenía el carácter de una fundación, pasó con el sucesor de Grünberg a la facultad de filosofía. Pero la facultad de filosofía exigió que Horkheimer, en contra de lo que había propuesto el Ministerio de Educación de Prusia, no fuera nombrado profesor de filosofía y sociología, sino profesor de filosofía social. Con la presencia de Hans Freyer en Leipzig desde 1925, se funda también allí una tradición de investigación sociológica. Cuando Karl Mannheim sucede a Oppenheimer en 1930 quedó claro que los centros de gravedad de la especialidad se habían desplazado de Heidelberg a Francfort, Colonia y Leipzig.

Sin embargo, de Colonia, si se prescinde de los trabajos de Max Scheler, ni surgieron impulsos teóricos, ni tampoco impulsos para la investigación social empírica. A tal fin la «teoría de la relación» de v. Wiese, con su característica preocupación por las clasificaciones conceptuales, demostró no poseer la sustancia suficiente.[14] En cambio, en cuanto a la institucionalización de la disciplina, *L. v. Wiese* tuvo una excepcional importancia como director del Instituto de Sociología y

14. H. v. Alemann, «L. v. Wiese und das Forschungsintitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919-1934», en Lepenies (1981), pp. 349-389.

como profesor, con su defensa de la sociología como disciplina autónoma, como editor de la primera revista especializada de sociología y, sobre todo, como encargado de la Sociedad Alemana de Sociología, al tiempo que, como organizador de los congresos de sociología, ejerció una profunda influencia sobre la configuración de esos congresos. En lo concerniente a la evolución de la teoría y de la empiria fueron más importantes otras figuras, sobre todo *Karl Mannheim* y *Theodor Geiger*, que en 1928 había sido llamado a Braunschweig, *Max Horkheimer* y *Hans Freyer*, y también el joven *Paul Lazarsfeld*, que en 1925 había logrado crear y ocupar una plaza de investigador en el círculo del Instituto de Psicología dirigido por Karl Bühler en Viena, y que en seguida se había dedicado a investigación en sociología de mercado.

Para hacerse una idea del desenvolvimiento de la sociología en el período de Weimar hay que tener presente la forma cognitiva que la sociología había cobrado en las obras de Tönnies, Simmel y Max Weber. La sociología clásica alemana se caracterizó por sus tentativas de desarrollar una teoría comprensiva del nacimiento y transformación de la cultura de la sociedad burguesa. Pretendió ser una teoría general de los procesos de «sociación» y al mismo tiempo hacer una importante aportación a la autocomprensión de la modernidad. Conceptos básicos como los de comunidad y sociedad, alma y forma, racionalidad con arreglo a fines y racionalidad con arreglo a valores, estaban diseñados de suerte que la teoría de la acción social y de las relaciones sociales podía dar respuestas a complejas cuestiones planteadas en términos de diagnóstico del presente. Lo que mueve a esa sociología es la intención de lograr claridad acerca de las ambivalencias y de las perspectivas de la modernización cultural y de la modernización social. Este entrelazamiento de construcción teorética y diagnóstico del presente explica los rasgos más llamativos: *a*) la reflexión sobre las tradiciones precursoras que representaban el derecho natural y la economía política, la filosofía de la historia y el positivismo, tradiciones en las que la modernidad se había convertido a sí misma en tema; *b*) el interés por las patologías, paradojas y crisis de las evoluciones sociales; *c*) la unidad de sociología y teoría de la sociedad, lo cual significaba la integración de las investigaciones demográficas y sociológicas en sentido estricto en un marco teorético más amplio que simultáneamente abarcaba Estado y economía, derecho y cultura y también formación de la conciencia de los individuos; *d*) el entrelazamiento de perspectiva sistemática y perspectiva histórica en la consideración sociológica; *e*) una consiguiente preterición de la investigación empírica de campo en favor de la empiria suministrada por las ciencias históricas; y, finalmente, *f*) la unidad de teoría y metateoría, es decir, la ininterrumpida autorreflexión y autolegitimación del pro-

pio trabajo, articulada en términos de metodología y de teoría de la ciencia.[15]

Max Weber, con su programa de investigación enderezado a explicar el racionalismo occidental, ofrece el gran ejemplo de una teoría de la sociedad que logró articular de forma bien convincente todos esos elementos. Tras la muerte de Max Weber esos elementos se autonomizaron. La situación de la investigación en los años veinte viene definida por un proceso de diferenciación que desborda la capacidad de integración de los científicos individuales. Esos procesos rompen la perspectiva de una teoría de la sociedad hecha de un único molde y disuelven así aquella forma prototípica que hasta ese momento había venido definiendo la identidad cognoscitiva de la especialidad. Ahora en los congresos de sociología se enfrentan entre sí especialistas que se discuten unos a otros que lo que están haciendo sea propiamente sociología. En el campo de tensiones entre la «teoría de la relación» de von Wiese y la «sociología marxista» de Max Adler se produce una dura disputa acerca de la definición de la sociología. Estas confrontaciones son meramente un síntoma de la separación de diversos niveles analíticos, de los que se supone que uno solo habría de definir qué es lo que propiamente había que entender por sociología. Partiendo selectivamente de las condiciones formales de la socialización, que había investigado Simmel, L. v. Wiese arranca los conceptos sociológicos básicos tanto de sus contextos metodológicos como de sus contextos de teoría empírica y los autonomiza convirtiéndolos en una teoría abstracta de la relación. A esta sociología conceptual se acerca también el último Tönnies (*Introducción a la sociología*, 1931). Otros entienden la sociología en el sentido de una ciencia nomológica de los hechos sociales, entendiendo primariamente por hechos las clases sociales, la estratificación social, las instituciones y los correspondientes procesos sociales. Esta posición es defendida entre otros por Theodor Geiger, que en 1932 aporta al diccionario de Vierkandt el artículo central y realiza una impresionante investigación sobre «La estratificación social del pueblo alemán». Lazarsfeld, a su vez, considera que el núcleo de la sociología ha de constituirlo no la teoría, sino la investigación social empírica. Junto con Maria Jahoda, Herta Herzog y Hans Zeisel investiga a los parados de Marienthal; Lazarsfeld tiene el mérito de haber introducido en los planteamientos sociológicos procedimientos estadísticos y métodos de encuesta que desde hacía ya tiempo venían siendo utilizados en otras disciplinas.[16] Finalmente, también la autorreflexión concerniente a teoría del conocimiento, que en teorías de la

15. Cfr. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, t. 1 y 2, Francfort, 1988.

16. W. Lepenies (1981), Introducción, pp. XVII ss.; también los trabajos de H. Zeisel y J. S. Coleman en Lepsius (1981), pp. 395 ss. y 404 ss.

sociedad (como las de Weber, Simmel y M. Adler) profundamente influidas por el neokantismo había constituido todavía una base obvia, también esa autorreflexión, digo, se autonomiza y se convierte en lógica de las ciencias sociales, sea del tipo de la del estudio que Alexander von Schelting realiza sobre la «Teoría de la ciencia de Max Weber» (1934), o del estilo de los trabajos de Otto Neurath, inspirados por el círculo de Viena.

Así pues, en el curso de los años veinte la identidad social de la sociología cobra perfiles más netos por vía de una institucionalización de la especialidad; sin embargo, su identidad cognoscitiva se deshilacha en el contexto de la disputa por la definición de esa especialidad: la especialidad es entendida, o bien como teoría formal de la relación, o bien como una ciencia nomológica especial, o bien como investigación estadística de campo, o bien como metodología. Pero con ello la situación de la sociología queda descrita de forma todavía muy incompleta.

El libro que hizo que en ese momento la atención pública se volviese sobre la sociología y que otorgó a su autor una importante posición dentro de la profesión, fue *Ideología y utopía* (1929) de Karl Mannheim. En él quedó documentada una vez más una comprensión distinta de la sociología. Esta sociología del conocimiento no se presentaba en modo alguno como una sociología que, al enderezarse a fenómenos culturales, se limitase a establecer un puente entre la sociología, por un lado, y los fenómenos de conocimiento, por otro; sino que se presentaba como una disciplina de fundamentos que, conectando con Marx, M. Weber y M. Scheler, trataba de poner sobre una sólida base empírica la teoría de las concepciones del mundo y de las ideologías y que, en forma de una sociología de la sociología, se radicalizaba a sí misma hasta incluirse a sí misma en el propio campo de conocimiento. Ciertamente este análisis de la *Seinsverbundenheit* de todos los productos espirituales, incluyendo la ciencia, es decir, este análisis de cómo todos los fenómenos espirituales vienen ligados a su contexto social de nacimiento, apenas habría encontrado un eco tan vivo si Mannheim con su sociología del conocimiento no hubiese entablado la pretensión de resolver el problema del historicismo, legado por Troeltsch, y de penetrar en las bases (eludiéndolas por debajo) de las tipologías de las concepciones del mundo surgidas en la escuela de Dilthey. Pues con ello era la sociología burguesa (y no sólo la marxista), la que, tras haber conseguido trabajosamente que se la respetase en ese medio hostil que representaban las ciencias del espíritu, pasaba ahora al contraataque. La hermenéutica de desenmascaramiento que ahora se presentaba como respetable investigación sociológica no podía ya rechazarse como mera crítica ideológica marxista,

en esta modalidad que Mannheim le daba. Y así, Mannheim hubo de ponerse a la defensiva en su controversia con E. R. Curtius ante la objeción de éste de que con ese planteamiento la sociología volvía a hincharse de nuevo y a convertirse en ciencia universal, fomentando un reduccionismo hostil al espíritu.[17]

Karl Mannheim resulta también un buen indicador de la situación que entonces se produce en la sociología alemana, porque con tales planteamientos de sociología del conocimiento esa sociología está reaccionando a su propia historia y dejando patente en esa reacción la copertenencia de sus dos líneas de tradición: la de Max Weber y la de Karl Marx. El mismo año en que apareció *Ideología y utopía* apareció también la *Crítica de la sociología* de S. Landshut, el cual no hace historia de la sociología a fin de justificar esa disciplina académica. Lo que Landshut pretende es más bien entender la sociología desde su contexto de nacimiento como un importante movimiento de pensamiento, como un proyecto intelectual, a fin de poder practicar en ella una radical historificación. La sociología surgió a la vez que se formó su objeto. Sólo bajo el aspecto de una asociación de productores iguales y libres, proyectada como posibilidad, se torna visible la esfera de la sociedad civil como un horizonte de determinantes de opresión y desigualdad de hecho. Pero mientras que Marx desarrolla sus planteamientos teóricos desde esta problemática de la emancipación, que se plantea en el propio mundo de la vida, la sociología de Max Weber borra, según Landshut, los rastros de su procedencia de ese contexto histórico concreto de motivación. Un año más tarde, en 1930, aparece *La Sociología como ciencia de realidad* de Hans Freyer. Este libro de Freyer se debe asimismo a una reflexión sobre la historia del pensamiento sociológico desde Hegel y Marx hasta Weber, Simmel y Tönnies, pasando por Dilthey. También Freyer trata de entender estos planteamientos teóricos a partir de su contexto de nacimiento, pero no para historificarlos radicalmente, sino para poner de manifiesto los impulsos prácticos que, teoréticamente disfrazados, se hacen valer en el diseño de los conceptos básicos. Por esta vía justifica Freyer su visión existencialista de la sociología, que lo condujo a las proximidades del nacionalsocialismo: la sociología aparece como un proyecto alimentado por perspectivas de acción conservador-revolucionarias. Vistas las

17. K. Mannheim, «Zur Problematik der Soziologie in Deutschland», en Meja y Stehr (1982), p. 427: «Aunque con retraso, la sociología mantiene su penetración en la conciencia oficial de Alemania... no como medio de lucha contra el clero y contra la reacción de los adictos a la monarquía, como ocurrió en Francia, no con un espíritu de pura agitación, sino que reuniendo en sí, ya desde su propio nacimiento, dos formas específicas del ver moderno, es decir, las que representan la visión "burguesa" y la visión "socialista" del mundo, esta nueva manera de ver las cosas irrumpió en forma de una poderosa erupción en las obras de tres grandes, es decir, en las obras de Max Weber, Ernst Troeltsch y Max Scheler.»

cosas estructuralmente, incluso se dan afinidades con el marxismo heideggeriano del joven Herbert Marcuse. Un año más tarde, en 1933, aparece el gran libro de Karl Löwith sobre Max Weber y Karl Marx, que explícitamente se refiere a Landshut y a Freyer. Löwith estudia las semejanzas y diferencias entre ambos, utilizando como hilo conductor el «problema cultural que representa la conversión del proceso de racionalización en irracionalidad». Esto se convertiría en un tema bien alemán, que permanecería en pie hasta el propio Adorno. Tras esta magnífica comparación está, naturalmente, el trabajo pionero de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase*.

Lukács, al igual que K. Mannheim, procedía de Budapest; en su período de Leipzig no solamente había aprendido de Emil Lask y de Max Weber, sino que también había hecho suyos motivos de la filosofía de la vida de Simmel, a la vez que se había vuelto marxista. Mientras que sus colegas burgueses —Landshut, Freyer y Löwith— establecían entre Marx y Max Weber conexiones en la perspectiva de un interés por la historia de la cultura, Lukács persigue un interés cognoscitivo bien distinto. Lukács hace suya la teoría weberiana del proceso de racionalización social desde la perspectiva del análisis marxista del fetichismo de la mercancía, con el fin de hacer frente a problemas con los que se había topado en sus primeros trabajos estéticos, de hacerles frente con un concepto de cosificación que resultase maleable tanto en términos sociológicos como en términos de teoría del conocimiento. Lukács introduce en su perspectiva hegeliano-marxiana importantes ideas materiales provenientes de la sociología clásica alemana, lo cual representó una extraordinaria hazaña filosófica, que permaneció, sin embargo, demasiado ligada al contexto político del movimiento obrero y del leninismo como para poder penetrar en las discusiones de los sociólogos de oficio.

Pero también en otra parte se originaron entonces impulsos filosóficos. Mientras que *Individuo y comunidad* (1919) de Theodor Litt y *El individuo en el papel de prójimo* (1928) de Karl Löwith movilizaban la herencia hegeliana o la ontología existencial de Heidegger para una clarificación de conceptos sociológicos básicos, sin que los sociólogos se tomaran demasiado en serio esta clase de consideraciones, Max Scheler se convertía en fundador de la sociología del conocimiento con tres grandes artículos publicados en 1926 con el título de *Las formas de saber y la sociedad*. A él le corresponde también el mérito de haber introducido seriamente en la discusión alemana ideas procedentes del pragmatismo americano con su estudio sobre «Conocimiento y trabajo», publicado por primera vez en el mencionado libro. Por lo demás, con su curso sobre antropología filosófica (*El puesto del hombre en el cosmos*, 1928), Scheler ejerció una profunda influencia

sobre H. Plessner y A. Gehlen, quienes sobre esa base antropológica desarrollan sus sociologías del juego de *rol* y de las instituciones. Sin relación con las instituciones académicas trabajaba el corredor de banco Alfred Schütz, primero en Viena y después en Nueva York, donde sólo en 1952 llegó a obtener una cátedra (en la *New School for Social Research*). Pero ya en 1932 aparece la *Construcción del mundo social*, título que representa una alusión y un contrapunto a la *Construcción lógica del mundo* de Rudolf Carnap. También los trabajos de Schütz se sitúan en la serie de las recepciones y apropiaciones filosóficas de la obra de Max Weber. Desde la perspectiva de la última filosofía de Husserl, Schütz aborda con intención sistemática la teoría de la acción de Max Weber, convirtiéndose así en el influyente fundador de la sociología fenomenológica.[18]

IV

La visión de conjunto que acabo de exponer sobre la complicada situación de la sociología en la época de Weimar ha recogido cinco aspectos:

— tras la Primera Guerra Mundial se establece en la enseñanza y en la investigación la institucionalización de la disciplina Sociología;

— del desmoronamiento de la unidad clásica de sociología y teoría de la sociedad surgen propuestas de definición de la especialidad, que compiten entre sí, y que aspiran a consolidar la sociología como ciencia especializada, en uno de los distintos niveles analíticos a los que esas propuestas de definición responden;

— pero temáticamente se convierte en dominante una sociología de la cultura o sociología del conocimiento, la cual representa una reacción de la sociología alemana a sus propias condiciones de partida también específicamente alemanas (ello explica que esa línea de discusión quedase interrumpida con la forzada emigración de sus portavoces);[19]

— a partir de ese momento la unidad de sociología y teoría de la sociedad sólo puede resultar ya visible para una mirada retrospectiva, es decir, considerando retrospectivamente la conexión (que en términos sistemáticos o en términos de historia de la cultura) cabe establecer entre Marx y Max Weber;

18. R. Grathoff, «Alfred Schutz», en D. Käsler, *Klassiker des soziologischen Denkens*, t. 2, Munich, 1978, pp. 388-416.

19. D. Rüschemeyer, «Die Nichtrezeption von K. Mannheims Wissenssoziologie in der amerikanischen Soziologie», en Lepsius (1981), pp. 414-426.

— bajo la influencia de Hegel, Husserl, Heidegger y el pragmatismo se desarrollan nuevos planteamientos teoréticos que, sin embargo, con excepción del de Max Scheler, sólo empiezan percibiéndose como discursos filosóficos.

Estas tendencias centrífugas dan pábulo a una difundida conciencia de crisis, la cual se nutre de la amenazada identidad cognitiva de la especialidad. Esa difusión se ve más bien reforzada por los éxitos que la sociología cosecha también en la época de Weimar: también en otras disciplinas la perspectiva sociológica se impuso hasta el punto de que las discusiones concernientes a análisis de actualidad, que iban más allá de los límites de las diversas especialidades, se servían crecientemente del lenguaje de la sociología. La sociología se veía pues llamada, en contra de la tendencia a consolidarse como especialidad, a convertirse en una disciplina o especialidad por así decir sintética, que fuese capaz de reaccionar con sensibilidad a los problemas de la época.[20] Y así logró determinar un medio discursivo, que iba mucho más allá de los límites de la propia especialidad, particularmente en una universidad joven y abierta al mundo como era la de Francfort, la cual estaba abierta también a científicos judíos, discriminados todavía en otras partes.[21] Bajo la importante gestión de Kurt Riezler logró producirse aquí una fecunda tensión intelectual entre representantes de las ciencias del espíritu como Karl Reinhard y Walter F. Otto, el excéntrico etnólogo Leo Frobenius, y un georgiano como Max Kommerell, por un lado, y un grupo de intelectuales formados en ciencias sociales, por otro.

La facultad de ciencias económicas[22] con el sociólogo Oppenheimer y el político social Klumker contaba ya a principios de la República de Weimar con una orientación en ciencias sociales. Discípulos suyos fueron Hans Achinger y Erich Preiser. Estos pesos se vieron reforzados por la presencia de Gerloff y Goldscheid, que introdujeron puntos de vista sociológicos en los estudios financieros; con Gerloff estudió entonces el joven Fritz Neumark. Más tarde se sumó Adolf Löwe, que conectó con las tradiciones de la vieja economía política, y también Hendrik de Man, que obtuvo un encargo de curso para so-

20. R. M. Lepsius (1981, pp. 10 s.) cita una declaración del ministro de Educación de Prusia, C. H. Becker, de 1919: «Las cátedras de sociología son una imperiosa necesidad para todas las escuelas superiores... Sólo mediante una consideración sociológica puede crearse en el ámbito intelectual el hábito de espíritu que después, transferido al ámbito de lo ético, se convierte en convicción política.»

21. N. Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main*, Neuwied, 1989, pp. 17-170.

22. Cfr. los testimonios sobre ello recogidos en B. Schefold, *Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Frankfurt/M.*, Marburgo, 1989, pp. 47-110.

ciología y psicología social. Por iniciativa de Hugo Sinzheimer, que bajo la influencia del austromarxista Karl Renner desarrollaba un derecho del trabajo planteado en términos de ciencia social, se fundó enseguida la Academia del Trabajo. Su primer director fue el filósofo social Eugen Rosenstock. En el Instituto de Investigación Social Karl-August Wittfogel, Henryk Grossmann y Emil Lederer trabajaban junto a C. Grünberg. En la facultad de derecho enseñaba Hermann Heller, quien en las controversias sobre derecho político que se produjeron en la época de Weimar desempeñó un importante papel con su concepción del Estado democrático de derecho, ilustrada en términos de ciencia social, y atrajo a jóvenes intelectuales como Franz Neumann, Ernst Fränkel y W. Abendroth. En la facultad de filosofía la cátedra de ciencias de la religión la ocuparon prominentes científicos, que en una u otra forma representaron un socialismo religioso: Theodor Steinbüchel y Paul Tillich, así como Martin Buber, como sucesor de Franz Rosenzweig, quien se había concentrado en su actividad en la Academia Judía. También Max Scheler aceptó poco antes de su muerte un nombramiento en Francfort. En el Instituto de Psicología enseñaban Max Wertheimer, el psicólogo de la forma, y A. Gelb.

En este ramificado medio sociológico se encontraron y se hicieron la guerra a partir de 1930, tras el cambio de generación, las dos sociologías francfortianas y los correspondientes círculos de jóvenes sociólogos que se agruparon en torno a Karl Mannheim, Ludwig Bergsträsser y Gottfried Salomon-Delatour, por un lado, y en torno a Max Horkheimer y Friedrich Pollock, por otro; lo único que los unía era el espacio compartido en el edificio recién inaugurado del Instituto de Investigación Social. A estos dos grupos de jóvenes científicos sociales pertenecían entre otros Norbert Elias, Hans Gert, Julius Kraft, Walter Sulzbach y Kurt Wolff, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Paul Massing y Theodor W. Adorno. Herbert Marcuse entró ya en contacto en esa época con el Instituto de Investigación Social por mediación de Kurt Riezler, pero sólo tuvo en él un puesto de trabajo cuando el Instituto había emigrado ya a Nueva York.

La posición especial que ocupan los trabajos inspirados por Horkheimer se explica por la tentativa que representan de moverse a contracorriente, es decir, por la tentativa de restablecer la unidad de sociología y teoría de la sociedad en ese nuevo nivel de diferenciación intracientífica alcanzado por la sociología, es decir, de salvar la unidad de esa forma de teoría que en la sociología académica se había deshecho ya, y que en la tradición marxista de la Segunda y Tercera Internacional sólo se había mantenido al precio de una dogmatización. Horkheimer no se contentaba con esta o aquella forma de sociología especializada, pero tampoco podía contentarse ya con una re-

flexión de tipo solamente filosófico sobre la conexión de los motivos originales de Marx y de Max Weber, planteada y articulada solamente en términos de historia de la teoría sociológica. Como punto de partida Horkheimer se sirvió de la apropiación marxista que Lukács había llevado a cabo de la teoría weberiana de la racionalización social. El teorema de la cosificación se convirtió así en núcleo de una teoría de la sociedad, cuyo fin ya no era explicar el inminente derrumbamiento del capitalismo, sino su sorprendente estabilización. Pero las fuerzas sociointegrativas de esta formación social antagonista sólo resultaban aprehensibles para un tipo de análisis que persiguiese los procesos sociales hasta el interior mismo de los individuos. Por ello Horkheimer se apoya sobre los originales trabajos de Erich Fromm y vincula la teoría weberiano-marxiana de la sociedad con la psicología social de Freud.

Pero la importancia que, en lo concerniente a historia de la sociología, tiene la primera «Teoría crítica» no consiste solamente en esta productiva conexión con Lukács y con la izquierda freudiana,[23] sino sobre todo en que Horkheimer transforma la teoría de la sociedad en un programa de investigación interdisciplinar. Y su intención era ejecutar ese programa simultáneamente en varios niveles distintos conforme a las diversas formas de investigación organizadas en términos de división del trabajo, es decir, en el plano de la reflexión filosófica de fundamentos, en el plano del desarrollo teórico de las diversas disciplinas sociológicas particulares y en el plano de la investigación social empírica.[24] Y así el Instituto unía el trabajo en proyectos de investigación empírica, por un lado, e investigaciones teoréticas en el campo de la economía, de la ciencia jurídica y de la ciencia política, en el campo de la estética, en el campo de las ciencias históricas y en el campo de la psicología, por otro, con una permanente reflexión filosófica sobre las hipótesis de fondo, los métodos y los presupuestos de teoría del conocimiento. Cómo los rayos que representaban esos distintos intereses de investigación diferenciados en términos de las distintas ciencias sociales particulares lograron, sin embargo, por así decir, agavillarse en el foco de una filosofía de la historia muy poco ortodoxa y bien lejos de venir impuesta por la fuerza, es algo que todavía puede verse reflejado en los números de la *Revista de Investigación Social*; una parte dedicada a recensiones, que contiene una inmensa cantidad de materiales y que cubre todos los campos estratégicos de investigación, sirve de complemento en esa revista a los grandes trabajos teóricos de los colaboradores más íntimos del Insti-

23. H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Francfort, 1973.
24. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort, 1978.

tuto. En el exilio de Nueva York el propósito y proyecto de una teoría de la sociedad de tipo interdisciplinar se reduce cada vez más al formato de un proyecto de revista, por desacostumbradamente ambicioso que éste pudiera ser. En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* confiesan finalmente los autores de este libro haber perdido su confianza en la productividad del sistema de la ciencia.

Al mismo tiempo, es decir, a principios de los años cuarenta, emprende Talcott Parsons una vez más, desde premisas teoréticas distintas, la tentativa de plantear la teoría de la sociedad como programa de investigación, esta vez en cooperación con psicólogos y antropólogos culturales. *Él* sí consiguió un éxito internacional. Bajo el signo de *este* programa se produjo después de la Segunda Guerra Mundial la internacionalización de la sociología, mientras que Horkheimer y Adorno, en el reabierto Instituto de Investigación Social de Francfort, o no tuvieron ya humor o no tenían ya fuerzas suficientes para unir sociología y filosofía, teoría y empiria, de forma algo más fuerte que en términos solamente programáticos.

V

Pero una vez que también ese segundo intento de bastante más éxito, emprendido por Talcott Parsons, de restablecer la unidad de sociología y teoría de la sociedad, puede considerarse fracasado, ha vuelto a difundirse de nuevo una sensación de crisis en la especialidad. De nuevo se ve amenazada la identidad cognitiva de una especialidad que como institución está bien anclada, pero que como profesión sigue sintiéndose insegura.[25] El malestar de los años veinte se reproduce ahora en escalones más altos; los discursos se dispersan, los colegas ya no toman en consideración los trabajos de sus colegas; el segmentado espacio público de la especialidad ya no cumple funciones de control. Dahrendorf ve amenazada hoy la especialidad más por la anomía que por una normalidad carente de espíritu: «Pues anomía significa que todo da igual. Y eso es dejar el campo libre a la mediocridad, a la charlatanería y a la insignificancia.»[26] Pero la comparación con la situación similar de hace sesenta años invita también a una desdramatización de tales juicios y prejuicios: la sociología ha de hacer frente una vez más a un nivel aún más elevado de progresiva diferenciación, tanto hacia afuera como hacia adentro. Una descripción desdramatizada de la situación actual podría ser quizá la siguiente: con la

25. R. M. Lepsius, *Die Entwicklung der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg*, KZSS, n.° monográfico 21, 1979.

26. R. Dahrendorf, «Einführung in die Soziologie», *Soziale Welt*, 1989, n.° 1/2, p. 3.

práctica de las profesiones y de las organizaciones la sociología mantiene una relación profesional, la sociología ha quedado desconectada de los movimientos sociales, y en el espacio público político sus ofertas de interpretación compiten con las de otras disciplinas. Los sociólogos se están dando cuenta poco a poco de que si quieren mantener su influencia política ya no pueden mezclar su *rol* profesional con el *rol* de intelectual. La conciencia vanguardista pertenece al pasado. A medida que se impone una autocomprensión secular de la modernidad, los diagnósticos sociológicos del presente pierden ese rasgo de ataque y ofensiva que tenían antaño; pero tanto más importantes se tornan para la defensa contra toda forma de oscurantismo.

Tras la renovada hornada de ilustración sociológica que se produjo en los años sesenta, la perspectiva sociológica ha sido más o menos aceptada como algo obvio en las ciencias históricas, en teoría e historia de la literatura y también en otras disciplinas del campo de las ciencias sociales y de las ciencias del espíritu. Cuestión distinta es la de si la propia sociología está sacando provecho de esta distendida relación. Tras la devaluación de una jerga sociológica que cada vez se volvía más floja, también otros lenguajes especializados se ofrecen para el diálogo interdisciplinar. Incluso la filosofía se mantiene en reserva para tal fin.

Sin teoría de la sociedad la sociología no parece poder mantener su propia identidad, pero con teoría de la sociedad tampoco. Tres cuestiones se siguen discutiendo a este respecto:

a) ¿Es necesario algo así como teoría de la sociedad?
b) ¿Es posible la teoría de la sociedad?
c) Si es posible, ¿debe permanecer vinculada a la sociología en forma de una unión cuasipersonal?

Acabaré exponiendo a este respecto algunas presunciones:

ad *a*) De la historia de las ciencias sociales cabe obtener una respuesta afirmativa a la primera cuestión. Por lo menos una teoría general de la acción parece ser necesaria para aclarar los distintos aspectos bajo los que las diversas ciencias sociales particulares ponen bajo la lupa el mismo ámbito objetual estructurado simbólicamente. La cuantía del gasto o esfuerzo que haya de emplearse en dicha teoría de la sociedad dependerá, por lo demás, de cómo se desarrollen las ciencias humanas, de si se vuelven cada vez más filosóficas, como yo supongo, o se atienen más bien a ideales objetivistas de conocimiento.[27]

27. J. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en íd., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, pp. 9-28.

ad *b*) Una teoría de la sociedad, en el actual nivel de diferenciación científica, ya no puede desarrollarse ni en forma de proyectos individuales, ni tampoco en forma de un programa de investigación institucionalizado en términos de división del trabajo, ni tampoco puede presentarse ya como una superteoría con sus propias evidencias empíricas. Las consideraciones de teoría de la sociedad se han convertido ellas mismas en una especialidad que depende del contacto o intercambio con una multiplicidad de otros universos de discursos. Los argumentos importantes concernientes a la orientación y conceptuación básica que haya de considerarse menester para la necesaria teoría de la sociedad, habrá que buscarlos en otras disciplinas aprendiendo el lenguaje propio de éstas, incluso si se trata de teoría moral, de teoría de los actos de habla o de psicología evolutiva. La teoría de la sociedad ha de acreditarse en un nivel metateórico, en el cual, sin embargo, tiene vedado un acceso directo a la realidad social que no venga mediatizado por disciplinas particulares.

ad *c*) Se dan buenas razones históricas y de contenido que explican que las tareas específicas de la teoría de la sociedad hayan permanecido ligadas a la sociología; pero tal combinación de sociología y teoría de la sociedad no es obligatoria. Esa conexión histórica puede incluso haber sido una importante razón de la falta de identidad cognoscitiva de la especialidad, y también una explicación de que la conciencia de crisis surja sobre todo en períodos de desconexión de la sociología respecto de teorías de la sociedad reconocidas. Con el estructuralismo francés fue temporalmente la etnología la que se convirtió en la disciplina rectora que podía suministrar y abrir la necesaria perspectiva a las demás ciencias sociales particulares. Es difícil decir cuál será la forma que adoptará la sociología al salir de la presente situación de mezcla y caos. Esa desganada indiferencia entre teorías de la sociedad que están todas en el aire, y sociologías a las que falta perspectiva y autoconciencia, la entiendo como un signo de que la argumentación especializada, es decir, la argumentación desarrollada en las distintas disciplinas sociológicas particulares, o en las distintas ciencias sociales, todavía no ha logrado adaptarse, es decir, todavía no ha logrado ponerse a la altura de la creciente complejidad que ha alcanzado la investigación.

SOBRE EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

El rector Steven Müller* ha formulado su pregunta de la siguiente forma: «Cuando se considera la gran influencia que el pensamiento alemán tuvo en el pasado, hoy puede observarse una cierta erosión de la influencia intelectual alemana. Quizá Anselm Kiefer y otros postmodernistas alemanes sigan influyendo todavía en las artes plásticas en la escena americana; pero hoy no cabe descubrir una vitalidad similar en las ciencias del espíritu. ¿Se dan hoy en Alemania tendencias intelectuales de importancia?, y si no, ¿por qué no?»

Este aguijón se clava, si no ya en la satisfecha carne del «espíritu alemán», sí en la susceptible piel de un científico que en seguida se siente tentado a presentar contrafacturas. Pero antes trataré de entender mejor la pregunta.

Un gran pasado...

Es verdad que en la época de Hegel, con las magníficas investigaciones de Savigny, de Ranke, de August Wilhelm Schlegel y de los hermanos Grimm, surgió una escuela histórica que se desarrolló en el marco de la universidad humboldtiana y que consiguió dar a las ciencias alemanas del espíritu un renombre y prestigio universales. Las ciencias del espíritu eran, por así decir, alemanas por su propia procedencia. A fines del siglo XIX y a principio del siglo XX muchos de los estudiantes más dotados y de los científicos después más renombrados, afluyeron de América a Alemania, al igual que en dirección contraria después de la segunda Guerra Mundial. 1933 constituye en este

* Por invitación del rector de la Johns Hopkins University se celebró en 1988 un congreso sobre la situación cultural de la República Federal de Alemania.

aspecto una cesura y un punto de inflexión. No sólo en las facultades de filosofía el *brain drain* giró 180 grados; sino que a ello se añade una cosa: los filósofos, psicólogos, historiadores del arte, científicos sociales y teólogos, expulsados desde 1933 de Alemania —con la bien ganada autoridad de las ciencias alemanas del espíritu a las espaldas— alcanzaron en las universidades americanas un éxito incomparable. Después de la guerra, cuando éramos más jóvenes, pudimos limitarnos a seguir aquí las huellas que los emigrantes habían abierto. Y puede que sean sus aportaciones las que hayan determinado también esa mirada inquisidora que el rector Müller y nuestros amigos americanos dirigen hoy sobre nosotros.

...y una fama marchita

Toda mirada viene impregnada por experiencias históricas. Esto no significa que esa mirada esté enturbiada. Así por ejemplo, en el período de Weimar —por referirme a un ejemplo que me resulta bien conocido— es fácil identificar tres obras filosóficas sobresalientes: el *Tractatus* (1921) de Wittgenstein, *Historia y conciencia de clase* (1923) de Lukács, y *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger. Un observador contemporáneo a principios de los años treinta hubiera elegido más bien a Husserl, a Scheler y a Jaspers. Sea como fuere, tras el estancamiento del neokantismo, es decir, de una corriente de pensamiento que había gozado de un prestigio internacional, hubo, en todo caso, brillantes aportaciones. ¿Puede decirse lo mismo de la época de posguerra? Respecto a ese período que dura ya tres veces más que el período de entreguerras, pueden tomarse en consideración dos importantes obras filosóficas: *Verdad y método* (1960) de Gadamer, y *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno. Pero la mentalidad y las ideas básicas de esos autores, que habían nacido en 1900 y en 1903, se habían formado ya antes de 1933. Sus obras no son, pues, testigos inequívocos de la productividad de la filosofía de posguerra. Pero contra esta clase de experimentos mentales pueden objetarse muchas cosas: que como contemporáneos no juzgamos imparcialmente; que nombres de autores y títulos de libros no representan el criterio más adecuado; y que la sustancia de las aportaciones científicas, sobre todo en filosofía, a menudo sólo se manifiesta después de decenios. Sin embargo, no cabe duda de que puede decirse que en filosofía, y quizá también en las ciencias sociales en general, hoy se siguen afirmando planteamientos teoréticos que se remontan por lo menos a principio de los años sesenta y que tales planteamientos representan innovaciones carentes más bien de dramatismo. ¿Es ello reflejo de una normalidad

más o menos deseable, o de pura mediocridad? Así cabe entender también la pregunta de partida.

El tono de algunas intervenciones ha dado a esta pregunta todavía otra coloración. En el fondo de ella resonaba un cierto desasosiego sobre una supuesta *malaise* específicamente alemana que se manifestaría precisamente en la falta de productividad cultural. Esto podría ser por parte de los amigos americanos un reflejo de ese descontento que también en este país hace que surjan voces exigiendo mayor altura y rango, exigiendo elites con más rendimiento. Los políticos educativos traducen en seguida tales diagnósticos de crisis en un menosprecio de las «ciencias discursivas». ¿En que consistiría esa *malaise*?

¿Una nación herida...

En 1965 Ralf Dahrendorf abría su análisis *La sociedad y la democracia en Alemania* con la lapidaria frase: los problemas alemanes son problemas nacionales, no problemas sociales. *La nación herida* es también el título de un libro reciente de E. Noelle-Neumann que informa sobre una investigación internacionalmente comparativa de orientaciones valorativas. Noelle-Neumann interpreta los datos de las encuestas conforme a un esquema bien simple: todos los fenómenos alarmantes se cargan en la cuenta de esa identidad nacional supuestamente desarticulada. Con obscuros colores dibuja la autora la imagen de una nación que perdió toda seguridad, que se vio tremendamente afectada por la derrota militar, por la pérdida de la unidad nacional y por el cambio de sistema político. El espíritu alemán —hétenos aquí de nuevo con él a cuestas— se caracterizaría, según esto, por una conciencia nacional comparativamente débil, por la falta de alegría en el trabajo, por el debilitamiento de las vinculaciones religiosas, por la falta de voluntad de autoafirmación, por sus inclinaciones pacifistas, por su actitud antiautoritaria, y por una autocrítica practicada en términos de altercados y pendencias entre intelectuales. Una mayor sima entre las generaciones y un cierto retraimiento frente a la autoridad paterna demostrarían que está perturbada la transmisión social de valores culturales. De esta ruptura de la tradición Noelle-Neumann echa la culpa sobre todo a las elites culturales; tales elites serían culpables tanto de esa autorreflexión paralizadora, como del desenraizamiento de una cultura que se ha vuelto estéril. Por lo demás, en términos parecidos denuncia también alguien que antaño fue de izquierdas la ruptura del contrato entre generaciones y la pérdida de autoridad; tampoco en los talleres de los intelectuales se mantendría intacta la relación maestro-discípulos.

...o una sociedad que aprende?

Pero los datos obtenidos por Noelle-Neumann pueden examinarse también con más detención y calma. Cuando se pregunta a los alemanes si aman a su país, las respuestas no se salen en modo alguno de lo que comparativamente es el tenor general de las respuestas. De los demás europeos —y más aún de los americanos— los alemanes se distinguen solamente en la respuesta a la pregunta de si están orgullosos de ser alemanes. Después de Auschwitz, ¿es de extrañar que no lo estén tanto? En la respuesta negativa a la cuestión de si «tienen por deseable más respeto a la autoridad», los alemanes sólo son superados por los suecos y los daneses. ¿Qué cabe concluir de ello? Pero pasemos a otro ítem: «Ningún directivo debe exigir de sus colaboradores que sigan sus órdenes si éstos no están convencidos de que son correctas.» Cuando los encuestados alemanes asienten a esta afirmación con más frecuencia que otros, no cabe sino felicitarse por ello. Pues esa frecuencia mayor de los asentimientos significa que los ciudadanos de la República Federal han aprendido suficiente historia. Y si en tales cuestiones las elites culturales han abierto el camino o han actuado de catalizadores, será difícil poder reprocharles nada, por lo menos en una democracia. Por todo ello prefiero considerar nuestra evolución intelectual de posguerra, más bien desde el punto de vista de una sociedad que aprende que desde la perspectiva de una nación herida.

Frente a las dramatizaciones de tipo negativo, a mí me parece que la tendencia más notable es la occidentalización de nuestras orientaciones valorativas culturales. Nuestra productividad cultural ha perdido quizá su carácter explosivo, pero también sus rasgos más negros. Kluge y Schlöndorf son más típicos que Syberberg y Herzog, y son más bien los demás los que parecen querer tenernos fijos en Wagner. Las voces de los intelectuales alemanes se escuchan hoy dentro de un concierto internacional, y por eso quizá se han hecho menos llamativas. Pero ello no implica de por sí una falta de creatividad. La loa que Enzensberger hace de la mediocridad resulta para mi gusto un tanto masoquista: también en la glorificación de la nueva superficialidad se oculta todavía algo de una equívoca reacción al desvanecido sueño del triunfo de la profundidad. La normalidad autoconsciente no significa aún mediocridad. Y los pocos textos brillantes comportan meritorio y abundante contexto, lo mismo en Alemania que en cualquier otro sitio.

Apertura hacia Occidente

Yo sólo puedo hablar desde la perspectiva de una generación que empezó su carrera después de la guerra. En las universidades dominaba una continuidad espiritual que a través de los años treinta alcanzaba hasta la época de Adenauer. Simultáneamente volvían a abrírsenos por fin las puertas hacia Occidente y también hacia nuestro propio pasado, cerrado hasta entonces. Nos esforzamos por apropiarnos aquellas tradiciones que en las artes plásticas reciben el nombre de «modernidad clásica»: aquella proscrita radicalidad de la literatura, de la ciencia y de la filosofía de principios del siglo XX. En este proceso de apertura, que duró hasta fines de los años cincuenta, los emigrantes que retornaron, ya fuera porque retornaron sus obras, ya fuera porque lo hicieron en persona, desempeñaron un importante papel. La posición de los emigrados no había sufrido merma moral y nos enseñaron a conectar de nuevo con tradiciones interrumpidas, y a conectar también con aquello que había quedado siempre excluido de lo que se consideraba canónico. Para mí resultaron importantes los libros de Löwith y de Plessner. Otro ejemplo son los cursos sobre Freud organizados por Horkheimer y Mitscherlich en 1956; esa reunión internacional de prominentes psicoanalistas pudo convencer por primera vez a un público alemán de la seriedad de su disciplina.

Coexistencia incómoda...

Durante ese período de latencia, que resultó tan largo, las facultades de filosofía quedaron más o menos marcadas por una incómoda coexistencia entre aquello que se había mantenido durante la época nazi y aquello que antes se había enviado simbólicamente a la hoguera y que ahora se sacaba del armario de los venenos. Esta constelación puede que resultase especialmente típica de la sociología, que era la que más duramente se había visto afectada por las limpiezas. Aquí emigrantes retornados como Horkheimer y Adorno, König, Plessner y Francis, junto con O. Stammer (procedente de la «emigración interna») y antiguos nazis como Freyer, Gehlen y Schelsky constituyeron un campo de fuerzas contrapuestas, cuyo equilibrio resultó bien difícil. Distintas fueron las cosas en filosofía. Sólo pocos emigrantes como Kuhn, Landgrebe y Löwith retornaron titubeantes y se adaptaron sin esfuerzo, con su bagaje fenomenológico, a esa continuidad en la que se habían mantenido también emigrantes interiores como Jaspers y Litt ya desde antes de 1933. La influencia de Heidegger permaneció ininterrumpidamente dominante hasta bien entrados los años sesenta.

Sin embargo, los estudiantes se interesaban cada vez más por los escritos de Carnap, Popper y Wittgenstein. Frente a esta tradición analítica, también volvía a revivir la herencia del marxismo occidental, no sólo a través de personas como Adorno y Bloch, sino a través del trabajo de instituciones (como, por ejemplo, a través de la comunidad de estudios de la Iglesia Evangélica de Heidelberg).

...y un nuevo comienzo

Sólo sobre el trasfondo de este período de recuperación del aliento, de la recepción y digestión de las ideas introducidas desde Occidente o de las ideas retornadas desde Occidente, cabe comprender el período siguiente. Se caracteriza por las aportaciones de una primera generación de gente joven, que intelectualmente había crecido en la República Federal. No quiero decir con ello que todos los méritos de este capítulo, que quizá sea el más vital de nuestra historia de posguerra, haya que atribuirlos por entero a este grupo de edad. Pero con pocas excepciones, sólo a fines de los años cincuenta surge una nueva generación de profesores que logran efectuar una productiva traducción de la riqueza y diversidad de impulsos recibida hasta entonces. En filosofía y sociología —en las disciplinas, por tanto, que mejor conozco— cristalizan, al declinar la época de Adenauer, impulsos teoréticos que tienen una cosa en común, a saber, proceden de la sorprendente combinación de tradiciones de investigación que hasta entonces se habían mantenido separadas o que incluso se habían presentado como contrapuestas. En filosofía cayeron las barreras que hasta entonces se habían interpuesto entre la filosofía continental y la filosofía analítica, entre Husserl y Frege, entre fenomenología hermenéutica y análisis lingüístico, entre Heidegger y Wittgenstein, entre la tradición hegeliano-marxista y la filosofía occidental. Piénsese en los primeros grandes trabajos de G. Patzig y E. Tugendhat, de P. Lorenzen y K.-O. Apel, de D. Henrich o M. Theuschen. Esos trabajos representaban los primeros frutos de un intensivo intercambio de las tradiciones alemanas y anglosajonas. Y esto es todavía más visible en sociología. La llamada «teoría crítica» experimenta un giro hermenéutico y recibe impulsos del pragmatismo y, como se vería más tarde en los trabajos de C. Offe, también del funcionalismo. La ingeniosa transformación que Niklas Luhmann lleva a cabo de la teoría de sistemas, transformación que se hace sobre los hombros de Husserl, toma tantos elementos de Parsons como de Gehlen. Los trabajos de M. R. Lepsius y de W. Schluchter se deben a una reconsideración de Max Weber que, de forma bien compleja, viene determinada por la

recepción que de Weber se había producido en América. Y lo mismo cabe decir de otras especialidades. En las facultades alemanas de historia se establece por primera vez sólidamente la historia social. Por poner un ejemplo: sin el intensivo intercambio transatlántico, mediado por H. Rosenberg, H.-U. Wehler apenas hubiera podido imponer con su masiva historia social algo más que un tipo weberiano de historiografía. En historia de la literatura y en historia literaria la teoría de la recepción, con las distintas formas que le dan H. R. Jauss y W. Iser, representa un planteamiento que hace ya mucho tiempo que ha obtenido un reconocimiento internacional. Y lo mismo sucede con la teología política de J. B. Metz y de J. Moltmann. Estos nombres, tanto aquí como en lo que sigue, sólo pueden tener, naturalmente, un sentido ilustrativo, y no un sentido exclusivo.

La larga sombra de una generación

Los planteamientos teoréticos y las constelaciones que se formaron en los años *anteriores* a 1967-1968, arrojan una larga sombra sobre las discusiones de los decenios siguientes. Ello puede explicar en parte la impresión que empieza a producirse de un cierto estancamiento. Sólo con una diferencia de muy pocos años puede señalarse también una pauta similar para otras esferas culturales. Hacia fines de los años cincuenta y a principios de los sesenta tres manifiestos señalizan un cambio en la pintura: *Spur, Zero* y *Fluxus* son grupos que están integrados en movimientos internacionales. Al mismo tiempo con Grass, P. Weiss, Walser, Erzensberger y U. Johnson sale a la palestra una nueva generación de escritores. El nuevo cine alemán nace y se hace famoso también entonces. Casi todos los artistas y escritores que hasta hoy dominan la escena hicieron su primera aparición en ese período. Junto a Beuys, que quizá fue la figura más influyente, Baselitz, Lüpertz, Penck, Polke y Richter, sólo Kiefer vino después. Los poetas y novelistas que quizá hayan ejercido una influencia más profunda, publicaban ya antes de 1967-1968, como por ejemplo, Ingeborg Bachmann, Paul Celan, Thomas Bernhard y Peter Handke. Lo mismo cabe decir de los cineastas: Fassbinder y Kluge, Schlöndorf y Wim Wenders, Herzog y Schröter.

El período que siguió a esta época de incubación, para el que Marcuse con su título de «Revuelta y contrarrevolución» encontró una adecuada etiqueta, vivió en el otoño de 1957 su punto más alto para llegar a su fin cuando los conservadores, que en 1982 se hicieron cargo del gobierno, no tuvieron más remedio que aceptar que la acelerada hornada de liberalización aneja a la revolución cultural había calado

también en las orientaciones valorativas y en las actitudes de buena parte de la población y que, por tanto, era irreversible. Los años setenta se caracterizaron, como ningún período anterior, por retrocesos de tipo económico y por contradicciones culturales.

Tras la revuelta

Como consecuencia de la revuelta estudiantil penetraron también en las ciencias del espíritu motivos de una tradición ilustrada, que en Alemania había tenido siempre un desarrollo muy débil y que sólo tras 1945 había sido recibida *en toda su extensión*. Tras 1968 esa herencia fue movilizada y radicalizada, y ello en el sentido tanto de una profundización como también de una dogmatización. La rigurosa discusión con el pasado nazi penetra ahora también en el mundo académico. Hasta entonces la crítica había rebotado siempre contra aquella coraza de apología y silencio tras la que se habían atrincherado figuras como Heidegger y C. Schmitt. Era ahora cuando por primera vez se hacían añicos las continuidades. En el caso de Heidegger observamos que el fin de este proceso de erosión sólo ha tenido lugar muy recientemente después que historiadores como Farías y Ott se han interesado por el asunto.

Desde la perspectiva interna de las distintas especialidades particulares los cambios parecen menos dramáticos. En algunos casos, como es por ejemplo el caso de la ciencia política y de la historia del arte, los conflictos se agudizan, se producen polarizaciones e incluso secesiones. En algunos ámbitos, como por ejemplo el de la literatura alemana y el de la pedagogía, era la primera vez que seriamente las ciencias del espíritu entraban en contacto con el modo de ver las cosas las ciencias sociales; como cabe observar en las investigaciones de M. Warnke y P. Bürger y de otros muchos, bastantes especialidades han sacado provecho de ello. Otras especialidades, en cambio, han seguido padeciendo de interminables y entrampadas disputas metodológicas del tipo de la primera disputa sobre el positivismo. Pero en conjunto el espectro de planteamientos y métodos se ha ampliado considerablemente. La pérdida de nivel, si es que de verdad ha habido tal cosa, habría quedado compensada por el aumento del pluralismo.

Dos reacciones

Pero con estas pinceladas impresionistas no se hace justicia a las difusas consecuencias siempre intraacadémicas de la revuelta. De per-

files más netos y también más fáciles de estilizar son, en cambio, esas otras reacciones que la revuelta provocó, que provinieron de orientaciones diversas, diversas no sólo en lo tocante al grupo de edad de los protagonistas.

La crítica que en todo el mundo los neoconservadores han hecho de la «nueva clase», sobre todo de la clase de los «mediadores del sentido», tuvo un fuerte eco en Alemania entre los discípulos de J. Ritter, Forsthoff y Schelsky. Una de las consecuencias dentro de la universidad —y también por parte del suplemento del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* con su sección de «Ciencias del espíritu» recién fundada por el editor Fest— fueron el retorno a, y el intento de renovación de, el espíritu historicista de unas ciencias del espíritu que, especialmente en esa su variante específicamente alemana, se han vuelto provincianas. La desconfianza contra la teoría y la fe en la forma narrativa de la explicación se acomodaba a unas tendencias que ya se habían impuesto en otras partes bajo el signo de un nuevo contextualismo y que aquí, por ejemplo, habían resultado favorables a la etnología. A estas tendencias se debe, por ejemplo, la atención pública que la importante obra de H. Blumenberg había merecido ya en los años sesenta. La importancia cobrada por la «historia de la vida cotidiana» es otro fenómeno de la misma tendencia, aunque algo menos conservador.

La segunda reacción procede de otro rincón. Constituye una imagen simétrica de esa crítica radical de la razón que durante los años setenta se desarrolló en Francia. Aquí en Alemania ese Nietzsche extrañado en términos franceses y ese Heidegger reimportado de Occidente vienen a coincidir con prejuicios bien familiares contra la ciencia y contra la civilización de masas. Ya Klages había declarado la guerra al «logocentrismo», sólo que ahora la palabra y la cosa retornan con acento extranjero. Con su brillante *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk había logrado establecer (todavía) un precario equilibrio entre Adorno y el último Heidegger; pero mientras tanto la retórica de la *Gelassenheit*, de esa heideggeriana *tranquillitas et serenitas*, parece haberse autonomizado y haberse vuelto tísica. Imitaciones del postestructuralismo ocupan la escena postmoderna de las subculturas de nuestras ciudades universitarias. Aun cuando no se considere del todo desplazada la descripción de Karl-Markus Michel de que la renovación ha venido a sustituir a la innovación, no podrá discutirse que esta crítica cultural de tono estetizante ha producido toda una generación de nuevas revistas, ricas en ocurrencias e ideas. Allende la tríada establecida que formaban las revistas *Merkur*, *Freibeuter* y *Kursbuch*, está floreciendo —sobre la base de un paro académico relativamente alto— todo un mundo de pequeña artesanía intelectual, que desde hace veinte años no lo había habido, por lo menos con tanta vitalidad.

¿Normalidad en lugar de mediocridad?

Ambos movimientos, el forzado retorno al espíritu de las ciencias del espíritu y la expulsión del espíritu que el postestructuralismo practica en las ciencias del espíritu, ambos movimientos, digo, se oponen por igual a las tendencias dominantes de una occidentalización de la cultura alemana, se oponen por igual pero con acentos distintos. Los neoconservadores tienen miedo de que la dinámica del modernismo cultural se salga de madre y acabe enterrando todas esas fijaciones tan viejas y arraigadas, referentes a dónde hay que buscar al enemigo. En cambio, a los ojos de los críticos postmodernos todo paso en dirección hacia una cultura de la ilustración no constituye sino un paso más en el callejón sin salida de la agotada cultura de la subjetividad moderna. Sin embargo, por este lado, las ciencias sociales y las ciencias del espíritu, si no me equivoco, reciben impulsos que están contribuyendo a la superación de aquel estancamiento que antes se nos había revelado como el reverso de la productividad de principios de los años sesenta. En este sentido trabajos como los de Renate Lachmann y H. U. Gumbrecht parecen tener un efecto catalizador.

El estructuralismo francés sólo se recibió en Alemania con dudas y vacilaciones. No puede decirse lo mismo del postestructuralismo; pero éste ni ha tenido aquí un equivalente de importancia comparable, ni tampoco ha tenido una resonancia de la magnitud de la que cabe observar en Estados Unidos. Esto no tiene por qué sorprender; pues el negocio de una crítica radicalmente autorreferencial de la razón, que para Francia es algo tan nuevo como para el mundo anglosajón, es algo que en Alemania se viene practicando desde los días de Hegel. Y ello había sido reflejo no tanto de una *vía* alemana especial, como de la *conciencia* y *convicción* de que supuestamente a este país situado en el corazón de Europa, al igual que a su cultura, le habría sido otorgada una vía privilegiada a la modernidad. Pero resulta que tal conciencia de privilegio no pudo sobrevivir a 1945. Desde entonces hemos roto con la autocomprensión elitista de los mandarines alemanes, con la fetichización del espíritu y de la lengua alemana, con el desprecio de lo social, con la distinción entre cultura y civilización, y entre comunidad y sociedad. Hemos aprendido que universalismo moral no significa lo contrario de individualismo y autorrealización, sino que es la condición de ello, que la autonomía y la solidaridad pueden complementarse. El resultado de la llamada «disputa de los historiadores» es también un signo de que esta evolución ya no es reversible. Sin embargo, en esa superación de la conciencia elitista alemana, es posible que los ojos de una generación más joven no vean sino los rasgos congelados de una mera formación reactiva.

La dieta más provechosa

Y así, son esas manchas ciegas anejas a nuestra manera de ver las cosas —*the blindness of insight*— las que hoy determinan el tema de las mejores tesis doctorales o de las tesis doctorales más prometedoras. Tengo a la vista ejemplos bien recientes provenientes de las ciencias históricas o de la teoría literaria, y también de la estética filosófica, como es, por ejemplo, la tesis doctoral de Ch. Menke-Egger sobre «La soberanía del arte», que utiliza argumentos de Derrida para hacer de la estética de Adorno una lectura a cuya luz Derrida puede ser criticado por su parte como un «romántico del revés». Trabajos productivos como éste no solamente hacen un uso imitativo de las ideas postestructuralistas, sino que, partiendo de ideas postestructuralistas, conectan con discursos domésticos, para cambiarlos desde dentro.

Desde el final de la guerra la productividad de las ciencias alemanas del espíritu se debió en mucha mayor medida que antes a la comunicación internacional, y primariamente a la elaboración de impulsos de procedencia americana. Hoy son también impulsos teoréticos procedentes de Francia —por primera vez desde los días de Sartre y Merleau-Ponty— los que representan para nosotros un aguijón que nos empuja a elaborarlos productivamente. Si se compara desde este punto de vista la historia de posguerra de las distintas disciplinas particulares, surge algo así como una escala: por un lado estaría la psicología como especialidad, que quizá sea la que con más empeño se ha afanado por atenerse al modelo americano, y por otro, estaría la teología, que mayormente parece seguir siendo todavía un bastión alemán. Pero en todo caso a mí se me antoja que en el campo de las ciencias del espíritu la dieta más sana sigue siendo la de una apertura sin prejuicios, sin necesidad por ello de desdecirse de lo propio.

ÍNDICE

III

IV

V